**MASTER-ARBEIT**

# ‘*Wanderungen der Seele*’
# –
# Ein Kaleidoskop philosophischen und dichterischen Reflektierens über Leben und Tod in der Antike: Denkwege Orphisch-Pythagoreischer Traditionslinien zwischen Seelenwanderung und Wiedergeburt


**Guido Nerger**

**FREIE UNIVERSITÄT BERLIN**

**GESCHICHTS- UND KULTURWISSENSCHAFTEN**

**RELIGIONSWISSENSCHAFT**


**Gutachter:**
**Prof. Dr. Renate Schlesier**
**Dr. Mario Bührmann**

**SoSe 2011**



Abb. 1. Arnold Böcklin, *Der heilige Hain*, 1882, Öl auf Leinwand (105 x 150.6 cm), Kunstmuseum Basel, Birmann-Fonds.

„Des Menschen Seele
gleicht dem Wasser:
Vom Himmel kommt es,
zum Himmel steigt es,
und wieder nieder
zur Erde muß es,
ewig wechselnd.“[1]

(Johann W. Goethe,
*Gesang der Geister über den Wassern*, V. 1-7)

[1] Johann Wolfgang Goethe, *Sämtliche Werke, Briefe, Tagebücher und Gespräche. Band I. Gedichte 1756-1799*, herausgegeben von Karl Eibl, Frankfurt am Main 1987, 318.

## INHALTSVERZEICHNIS

VORWORT – EIN KULTURÜBERGREIFENDES PHÄNOMEN ........ 3

**I. WANDERUNGEN SUB SPECIE AETERNITATIS –**

**DAS SPEKTRUM DER SEELENWANDERUNGSVORSTELLUNGEN IM KONTEXT DER ‚MODERNE'**

KAPITEL I. 1.: Lessings ‚Aufklärung im Verborgenen' ........ 4

KAPITEL I. 2.: Eingrenzung, Konzept, Begrifflichkeit ........ 7

I. 2. 1. Begriffliche Diversität ........ 8

I. 2. 2. Methodische Eingrenzung ........ 12

**II. GRIECHENLAND**

**EUROPÄISCHE WURZELN DER PHILOSOPHIE ZWISCHEN ‚GEBURT' UND ‚WANDEL' DER ‚SEELE'**

KAPITEL II. 1.: Interkulturelle Kontexte ........ 14

KAPITEL II. 2.: Geistesgeschichtliche Grundlagen ........ 17

II. 2. 1. Die *psyché* im epischen Kontext der frühen Dichtung (8./7. Jhd. v. Chr.) ........ 17

KAPITEL II. 3.: Transformationen der ‚homerischen' *psyché* (6./5. Jhd. v. Chr.) ........ 22

II. 3. 1. Impulse zur Unsterblichkeit aus ‚orphischen' Interpretationen ........ 27

KAPITEL II. 4.: Tod, Zerreißung und „Wiedergeburt" des Dionysos ........ 32

II. 4. 1.‚Mysterienkulte' und ‚orphische' Spekulation ........ 32

KAPITEL II. 5.: Seelenwanderung als ein Topos ‚orphisch'-„esoterischer Glaubensinhalte"? 36

KAPITEL II. 6.: Die pythagoreische Tradition der Seelenwanderung ........ 47

II. 6. 1. Die Gestalt des Pythagoras von Samos – Ein philosophiegeschichtlicher Kontext im 6. Jhd. v. Chr. ........ 47

II. 6. 2. Wundertaten und Inkarnationen des Pythagoras ........ 51

II. 6. 3. Die ältesten Quellen der pythagoreischen Seelenwanderungstradition (5. Jhd. v. Chr.) ........ 56

SCHLUSSBETRACHTUNGEN ........ 61

BIBLIOGRAPHIE, ABBILDUNGEN ........ 62

Eidesstattliche Erklärung ........ 73

# VORWORT

## Ein kulturübergreifendes Phänomen

„(...) die richtige Erkenntnis
(...) nimmt von uns die Sehnsucht
nach der Unsterblichkeit.“[2]

(Epikur)

DAS NACHDENKEN über Sterben und Tod ist so alt wie die menschliche Existenz selbst. Über kaum eine andere anthropologische Erfahrungstatsache wurde in den langen kulturellen Traditionen der Menschheit derart intensiv und konstant kulturübergreifend nachgedacht, spekuliert und gegrübelt wie über jenen Zustand, der die Menschen vorgeblich nichts angeht, weder die Lebenden noch die Toten, „da er ja für die einen nicht da ist, die andern aber nicht mehr für ihn da sind“[3]. Trotz dieses vermeintlichen Trostes, kommt der Mensch nicht umhin, unnachgiebig nach diesem „Da“ zu fragen, welches ungerührt gleich dem Schwert des Damokles über der menschlichen Existenz schwebt:

Muss es immer so sein, dass alles stirbt? Gibt es ein Leben nach dem Tod oder ist der Tod Ende oder Anfang? Gibt es Wesen, die nicht sterben? Gibt es unterschiedliche Formen der Existenz nach dem Tod?

All diese und viele andere Grundfragen der menschlichen Existenz an die sicherste aller anthropologischen Tatsachen haben ein schier unendliches Spektrum an möglichen Antworten gebildet. Im Gegensatz zur Gewissheit eines *cogito-ergo-sum*, welches durch die Erforschung des Unbewussten zum sprichwörtlichen Umdenken gezwungen wurde, und einer kirchlich-dogmatischen „Offenbarungsgewissheit“[4], welche ihren Status an Legitimität gegenüber der ‚Aufklärung zur Vernunft‘ einbüßte, ist es die unerschütterliche Gewissheit um den Tod, die ihren Status als ein unbedingtes *a-priori* über die Jahrtausende – aller technischen Errungenschaften zum Trotz – bewahren konnte[5]. Das Wissen um den Tod auf der einen Seite und die kognitive Fähigkeit den Tod und ein mögliches *Darüber-hinaus* – je nach Disposition – zu denken auf der anderen Seite befähigt die Menschen seit jeher, eben jenes Wissen zum Zentrum eines Kaleidoskops schier unendlichen philosophischen Reflektierens zu erheben.

---

[2] Epikur, „Brief an Menoikeus“, in: Epikur, *Briefe – Sprüche – Werkfragmente*, griechisch und deutsch, übersetzt und herausgegeben von Hans-Wolfgang Krautz, Stuttgart 1989 (zuerst 1980; 40-51), 43.

[3] Ebd. 45.

[4] Hans-Dieter Bahr, *Den Tod denken*, München 2002, 7.

[5] Ebd.

I.

WANDERUNGEN SUB SPECIE AETERNITATIS – DAS SPEKTRUM DER SEELENWANDERUNGSVORSTELLUNGEN IM KONTEXT DER ‚MODERNE'

## KAPITEL I. 1.: Lessings ‚Aufklärung im Verborgenen'

Ein Axiom des breiten kulturellen philosophisch-religiösen Spektrums, welches sich dem Verhältnis von leben und sterben zuwendet, bildet folgende (unter dem Deckmantel fast schon beiläufiger Banalität daherkommende) Frage ab: „Aber warum könnte jeder einzelne Mensch auch nicht mehr als einmal auf dieser Welt vorhanden gewesen sein?"[6] Mit dieser Frage öffnet der Dichter GOTTHOLD EPHRAIM LESSING (1729-1781) einem in den Schatten der (west-) europäischen Geistes- und Ideengeschichte hausenden Topos Tür und Tor für eine neuerliche Betrachtung im Lichte der Aufklärung. In seinem religionsphilosophischen Hauptwerk *Die Erziehung des Menschengeschlechts* von 1780 greift Lessing mit oben genannter Frage einen bis in die Anfänge des westlichen (und östlichen) Philosophierens zurückreichenden Diskurs auf, welcher seit der Spätantike in Europa nie ganz entschwand, allerdings auch kaum weder insgeheim bedacht noch gar öffentlich ausgeführt wurde. Lessing aktualisiert ein Thema, welches allenfalls als Randerscheinung in intellektuellen Diskursen auftrat und erst mit Beginn der Aufklärung – getragen von einem gesteigerten intellektuellen Interesse – erneut ins öffentlich-kulturelle Bewusstsein einging und bis in die Gegenwart hinein nichts von der geheimnisumwitterten Faszination, die es umgibt, eingebüßt hat. Lessings Rede gilt der Seelenwanderungsvorstellung und der damit verbundenen Auffassung von der Unsterblichkeit der ‚Seele'.

„Warum sollte ich nicht so oft wiederkommen, als ich neue Kenntnisse, neue Fertigkeiten zu erlangen geschickt bin?"[7] Die Fragen, die Lessing aufwirft, implizieren die allgemeine Vorstellung, dass sich die ‚Seele' oder das ‚Selbst' nach dem Ableben des materiellen Körpers von selbigem befreit bzw. losgelöst von diesem in einem anderen Körper ‚wiederverkörpert' – so z.B. in einem menschlichen oder tierischem – und somit ihre ‚Wanderung' durch die physische Welt fortsetzt, welche im allgemeinen Sprachgebrauch

[6] G.E Lessing, „Die Erziehung des Menschengeschlechts" (§§ 1-100, zuerst 1780), in: G.E. Lessing, *Die Erziehung des Menschengeschlechts und andere Schriften*, Stuttgart 2005 (7-31), 30 (§ 94).
[7] Ebd. 31 (§ 98).

(u.a.) als „Doktrin“[8] der Seelenwanderung bezeichnet wird. Auch wenn Lessing an keiner Stelle des Textes den Begriff „Seelenwanderung“ (oder einen ähnlichen) verwendet[9] und er auch keine direkten Antworten auf seine Fragen gibt, deuten letztere allerdings auf einen kognitiven Wirkraum hin, von dem es scheint, dass er *nur* mit einem begrifflichen Theorem wie dem der „Seelenwanderung“ gefasst werden kann[10]. Dadurch ist Lessings (vorsichtiges) Fragen auch mehr als ein Antworten zu verstehen, welches um ein Thema kreist, „was man [...] schon anderswo hätte lesen können, [welches] aber durch das Prestige des führenden Kopfes der deutschen Aufklärung [...] die freischwebenden Gesprächszirkel zu einer kulturpolitischen Debatte [verdichtete; ...]“[11].

Zugleich bildet jenes Fragen ein Denken ab, welches im Zuge der Aufklärung eine metaphysische (bzw. hypothetische) Alternative zur Dogmatik des in Deutschland und Europa vorherrschenden christlich-theologischen Glaubens bot. In der Lesart des deutschen Theologen und Historikers Helmut Zander gilt Lessings Schrift daher als das „geheime Testament einer alternativen Religion: eine Prinzipienlehre der europäischen Esoterik, eine Geschichtsphilosophie des Fortschritts und auch eine Metaphysik der Autonomie durch reinkarnatorische Selbstverwirklichung“[12,13]. Ob Lessing dem zugestimmt hätte, kann nicht näher geklärt werden. Entscheidend für sein Interesse an einem alternativen Denken gegenüber dem christlich-theologischen ist jedoch, dass er eine Form der Legitimität jenseits der christlichen Religionsgeschichte aufzuzeigen suchte[14], ohne diese beim Namen zu nennen und ohne sie dem Leser wiederum als alternative Legitimitätsinstanz vorzuführen und somit letztlich angreifbar zu machen (ein Programm, welches man als ‚Aufklärung im Verborgenen‘ bezeichnen könnte, welches vor allem vor der drohenden Zensur schützen sollte). Dadurch inszeniert sich Lessing zum Schluss des Textes (§§ 90-100) durch sein Fragen selbst als ‚offenbarender Erzieher‘ und kommt somit seiner eingangs aufgestellten Behauptung nach:

---

8 Vgl. Herbert Strainge Long, *A Study of the Doctrine of Metempsychosis in Greece. From Pythagoras to Plato*, Princeton 1948.

9 S. dazu den Abschnitt zur Diversität der ‚reinkarnatorischen‘ Begrifflichkeit unter II (7).

10 Lessings Fragen, die um die Seelenwanderung kreisen (§§ 90-100), sind demnach rhetorisch zu verstehen, da die Antworten schon im Akt des Fragens impliziert sind. Sein Fragen dient nicht in erster Linie dem Informationsgewinn, sondern der Beeinflussung des Lesers und ist daher eher als Behauptung und als rhetorisches Spiel zu werten.

11 Helmut Zander, *Geschichte der Seelenwanderung in Europa. Alternative religiöse Traditionen von der Antike bis heute*, Darmstadt 1999, 11.

12 Ebd.

13 Die Verwendung des Begriffs „Religion“ scheint mir in diesem Zusammenhang allerdings sowohl zu ungenau als auch nicht richtig, da das Konzept der „Seelenwanderung“ (in europäischen Kontexten) weder Einheit, Stringenz und Kontinuität noch eine gemeinschaftsstiftende Sozialdimension aufweist (wenn man denn solche Parameter u.a. ansetzen würde, um sowohl den Begriff „Religion“ als auch den Begriff „Seelenwanderung“ näher bestimmen zu können; s. dazu auch die Erläuterungen zur Begriffsdefinition im folgenden Kapitel).

14 Zander 1999, 11.

> Erziehung gibt dem Menschen nichts, was er nicht auch aus sich selbst haben könnte: sie gibt ihm das, was er aus sich selber haben könnte, nur geschwinder und leichter. Also gibt auch die Offenbarung dem Menschengeschlechte nichts, worauf die menschliche Vernunft, sich selbst überlassen, nicht auch kommen würde: sondern sie gab und gibt ihm die wichtigsten Dinge nur früher.[15]

Lessings Erziehung bestünde demnach im Aufzeigen eines zum christlich-eschatologisch-theologischen Glaubenskonstrukt alternativen Denkens in Form der doktrinären Seelenwanderungsvorstellung. Besonders am Herzen liegt ihm dabei nicht so sehr das Konzept der Seelenwanderung selbst, welches nur Mittel zum Zweck der „Erziehung des Menschengeschlechts" ist, als vielmehr die eingeforderte „Vollkommenheit"[16] *sub specie aeternitatis*[17]. Hierin formuliert er einen entscheidenden Gegenentwurf zu den meisten (früheren) außereuropäischen Vorstellungen und Konzepten[18]: die Seelenwanderung – so wie Lessing diese Vorstellung auffasst – wird als Chance, als Möglichkeit zur Vervollkommnung des Menschen angesehen. Das Jahrhunderte alte (platonische) Dogma, die Wanderung der ‚Seele' in einen Kausalzusammenhang mit ‚Schuld' und ‚Sühne' zu begreifen, wird dabei modifiziert: Für Lessing postuliert die Vorstellung einer Seelenwanderung die Möglichkeit „der Vervollkommnung angesichts begrenzter Vervollkommenheitschancen in einem einzigen Leben einerseits und den Zwang zur Vervollkommnung andererseits"[19], wobei ewige Höllenstrafen vermieden und (wie nebenbei) der Knoten der Theodizee-Problematik gelöst wird. Im Vergleich zu außereuropäischen Auffassungen, wie beispielsweise solchen aus hinduistischen und buddhistischen Traditionen, formuliert Lessing ein nahezu „diametrales Kontrastprogramm"[20]. Wo es sich für ihn lohnt zurückzukehren[21], lohnt es nach hinduistischer Tradition nur auszubrechen (*mokṣa*). Wo Lessing die Möglichkeit zur Vervollkommnung sieht, erscheint dem „Buddha" nur das „Verlöschen" (*nirvāṇa*) als erstrebenswert (im Kontext einer Lebensführung des ‚Nicht-Strebens'). Genau an dieser Peripherie von Leben und Tod soll die folgende Untersuchung ansetzen und den Strömungen des philosophischen und religiösen Reflektierens über das Leben hinaus folgen.

15 Lessing 2005, 8 (§ 4).
16 Ebd. 30 (§ 93): „Eben die Bahn, auf welcher das Geschlecht zu seiner Vollkommenheit gelangt, muß jeder einzelne Mensch (der früher, der später) erst durchlaufen haben."
17 „Unter dem Gesichtspunkt der Ewigkeit." Vgl. Baruch de Spinoza (1632-1677), *Ethica, ordine geometrico demonstrata* (1677), V, 29ff.
18 Zander 1999, 12.
19 Ebd. 347.
20 Ebd. 12.
21 „Und was habe ich denn zu versäumen? Ist nicht die ganze Ewigkeit mein?" Lessing 2005, 31 (§ 100).

## KAPITEL I. 2.: Eingrenzung, Konzept, Begrifflichkeit

Wurde die Auffassung, dass die Seele nach dem Tod in einem anderen Zustand wiederverkörpert wird, seit der Aufklärung lange Zeit als Diskurstopos in eher „elitären Kreisen"[22] mit esoterischer Ausrichtung behandelt (oder eben wie bei Lessing mit dem Wunsch nach menschlicher Vervollkommnung verknüpft), nimmt das öffentliche Interesse in den letzten Jahrzehnten, welches sich besonders an der Fülle sowohl europäischer als auch außereuropäischer Publikationen zu dem Thema ablesen lässt, stetig zu. Eine durch die *Bertelsmann Stiftung* 2007 durchgeführte repräsentative Untersuchung über die Religionen der Welt[23], bei der weltweit 21000 Menschen in 19 Ländern über ihre „religiösen" bzw. „spirituellen" Vorstellungen befragt wurden, kam zu dem Ergebnis, dass sich in Deutschland 34% der Befragten „stark" mit solchen „Indikatoren zur allgemeinen Intensität der ideologischen Dimension"[24] wie „Gott", „Göttliches", „Leben nach dem Tod", „Unsterblichkeit der Seele", „Auferstehung von den Toten" oder „Reinkarnation" identifizieren (26% der Befragten in Deutschland konnten sich hingegen nur „mittel" mit diesen Kategorien identifizieren)[25]. Besonders hervorzuheben an dieser Umfrage ist vor allem die Tatsache, dass die Vorstellung der Seelenwanderung nicht unbedingt als Widerspruch und/oder als Alternative zu einer bestimmten kulturell geprägten Gottesvorstellung (etc.) verstanden werden muss. Die ideologischen Dimensionen teilen sich den gleichen kognitiv-kulturellen Vorstellungs- und Wirkraum bzw. das gleiche Wahrnehmungsraster[26]. Die Identifizierung mit einem bestimmten Indikator (beispielsweise „Gott") kann dabei eine mögliche ‚Öffnung' zu einem anderen bzw. eine Integration eines jeweils anderen Indikators bewirken – im Sinne eines religiös-spirituellen Synkretismus[27].

---

22 G. Greshake, *Tod – und dann? Ende – Reinkarnation – Auferstehung. Der Streit der Hoffnungen*, Freiburg 1988, 51f.

23 Bertelsmann Stiftung, *Religionsmonitor 2008*, Gütersloh 2007.

24 Ebd. 262.

25 Der weltweite Durchschnittswert liegt hingegen bei ca. 51% derer, die sich selbst „stark" mit Vorstellungen von „Gott" oder der „Unsterblichkeit der Seele" identifizieren (bei 25% nur „mittel" Überzeugten).

26 Was allerdings auch in der relativ allgemein gehaltenen Art und Weise des Fragens und Auswertens der statistischen Erfassung begründet ist: die Fragen nach Indikatoren wie „Gott", „Göttliches" oder „Seelenwanderung" wurden nur nach Ländern unterteilt in einem Diagramm wiedergegeben. Für den Gegenstand der Arbeit wäre eine Einzelauswertung der jeweiligen Indikatoren von präziserer Aussagekraft. Würde man allerdings aus dieser Umfrage die Aussage ableiten, dass jeder dritte Deutsche an Seelenwanderung glaubt, nur weil er an „Gott" glaubt, wäre dies eine fatale Verkürzung bzw. Verzerrung der statistischen Erfassung.

27 Mit den Aussagen „Für mich hat jede Religion einen wahren Kern" und „Ich finde, man sollte allen Religionen über offen sein" können sich 67% der Befragten in Deutschland „hoch" und 26% „mittel" identifizieren (der Durchschnitt weltweit liegt bei 63% zu 24%, ebd. 271).

### I. 2. 1. Begriffliche Diversität

Die Umfrage verdeutlicht allerdings auch die begriffliche Spannweite des Wirkraumes, in welchem sich Theoreme wie „Seele“, „Seelenwanderung“, „Unsterblichkeit“, „Reinkarnation“, „Wiedergeburt“ etc. bewegen. Denn *die* Lehre von der Seelenwanderung gibt es nicht[28]. Es gibt höchstens ein vielfältiges Feld aus sich seit der Antike überlagernden Vorstellungen, Ideen, Hypothesen, Annahmen, Lehren und Mythen unterschiedlichster Ausprägung, welches in seiner Gänze so kaleidoskopisch erscheint, wie die unterschiedlichsten Formen kultureller Traditionen, in denen Seelenwanderungsvorstellungen auftreten. Dies zeigt sich vor allem – wie bereits erwähnt – an der Begrifflichkeit[29]: παλιγγενεσία (*palingenesia*, „Wiedergeburt“ bzw. „Wiederentstehung“, „Wieder-Werdung“), μετεμψύχωσις (*metempsychosis*, „Wiederverseelung“ bzw. „Um-Beseelung“), μετενσωμάτωσις (*metemsomatosis*, „Wiederverkörperung“), und metaggismÒj (*metaggismos*, „Umgießung“) sind nur einige Begriffe aus dem weiten antiken griechischen Kontext[30], welcher (bis heute) die Grundlage für die begriffliche Auseinandersetzung mit dem Konzept der Seelenwanderung in Europa liefert. Die weiteste Verbreitung fand dabei (besonders im 18. und 19. Jhd.) der Begriff „Metempsychose“. Auch der Begriff „Wiedergeburt“ wurde im selben Kontext verwendet, allerdings schafft jener – auf Grund seiner Nähe zur christlichen Lehre von der geistigen „Wiedergeburt“ des Menschen (durch Taufe oder Bekehrung) – eher Unklarheiten und führt zu Verwechslungen (weswegen sich im 20. Jhd. besonders die Begriffe „Seelenwanderung“ und „Reinkarnation“ durchgesetzt haben[31]). Hierbei handelt es sich um ein entscheidendes Problem, welches im weiteren Verlauf der Arbeit immer wieder aufgegriffen und vertieft wird, da die Gleichsetzung scheinbar identischer Begriffe mit allerdings unterschiedlichen Bedeutungskontexten vor allem bei der Betrachtung der Wurzeln europäischer Seelenwanderungsvorstellungen mehr Unklarheiten schafft, als ordnend zu wirken oder differenziert zu sein.

Auf Grund dieser begrifflichen Diversität ist es auch nicht verwunderlich, dass es keine lineare ‚Ideen-‘ oder Entwicklungsgeschichte *der* Seelenwanderung gibt[32]. „Ein Kennzeichen der europäischen Tradition ist geradezu das weitgehende Fehlen einer Schultradition, einer philosophischen oder theologischen Lebenswelt, in der Lehrer ihren Schülern das Rein-

[28] Helmut Obst, *Reinkarnation. Weltgeschichte einer Idee*, München 2009, 7; Walter Stettner, *Die Seelenwanderung bei Griechen und Römern*, Stuttgart u.a. 1934, 3f.
[29] Vgl. Christoph Riedweg, „Seelenwanderung“, in: Hubert Cancik, Helmuth Schneider (Hrsg.), *Der Neue Pauly*, Brill Online 2011, Freie Universität Berlin.
[30] Obst 2007, 3.
[31] Ebd. 8.
[32] Zander 1999, 12.

karnationswissen der Vorfahren vermitteln könnten“[33]. Was genau durch die Verwendung eines bestimmten Begriffes transportiert werden soll, kann meist nur an Hand des Kontextes, in dem ein Text verortet ist bzw. werden kann, geklärt werden[34]. Dies sollte das eingangs angeführte Beispiel Lessings veranschaulichen. Lessings Verwendung reinkarnatorischen Gedankenguts unter dem Deckmantel der Aufklärung (welche demnach den kontextuellen Raum für seine Behandlung der Seelenwanderung liefert) verdeutlicht, weshalb es äußerst sinnvoll erscheint, „die Reinkarnationsfrage in einem weiten diachronen Rahmen und als interkulturelles, globales Thema zu behandeln“[35,36]. Die Tatsache, dass Lessing keinen Begriff wie „Metempsychose“ oder einen ähnlichen aus der Antike überlieferten verwendet, kann schlicht und einfach im Umstand einer mangelnden traditionellen Begrifflichkeit begründet sein: Denn was hätte es Lessing genutzt, wenn er einen Begriff verwendet hätte, den seine Leser nicht verstehen oder einordnen konnten?

---

[33] Ebd.

[34] Ebd.

[35] Ebd.

[36] Dass Lessing seinen dargestellten aber ungenannten Gegenstand in einen solchen „diachronen Rahmen“ einbettet, zeigen vor allem drei bemerkenswerte Stellen aus seiner „Erziehung des Menschengeschlechts“:
1.) „Ohne Zweifel waren die Juden unter den Chaldäern und Persern auch mit der Lehre von der Unsterblichkeit der Seele bekannter geworden. Vertrauter mit ihr wurden sie in den Schulen der griechischen Philosophen in Ägypten“, Lessing 2005, 18 (§42).
2.) „Du hast auf deinem ewigen Wege so viel mitzunehmen! so [sic] viel Seitenschritte zu tun! – Und wie? wenn [sic] es nun gar so gut als ausgemacht wäre, daß das große langsame Rad, welches das Geschlecht seiner Vollkommenheit näher bringt, nur durch kleinere schnellere Räder in Bewegung gesetzt würde, deren jedes sein einzelnes ebendahin liefert?“, ebd. 30 (§92).
3.) „Ist diese Hypothese darum so lächerlich, weil sie die älteste ist? weil [sic] der menschliche Verstand, ehe ihn die Sophisterei der Schule zerstreut und geschwächt hatte, sogleich darauf verfiel?“, ebd. (§95).
Die erste Stelle (§42) zeigt, dass Lessing davon ausgeht, dass etwas wie ein kleinster gemeinsamer Nenner ‚der‘ Seelenwanderungslehre in weiten Teilen der antiken Welt (v.a. des heutigen Nahen und Mittleren Ostens und des östlichen Mittelmeerraumes) verbreitet war, wobei die Verwendung von Bestimmungen wie „Juden“, „Chaldäer“, „Perser“ auf der einen Seite und „griechischen Philosophen“ und „Ägypten“ auf der anderen Seite einen zeitlichen Rahmen vom ca. 8. Jhd. (erste Erwähnung der babylonischen Chaldäer unter Assurnasirpal II. um ca. 883 v.Chr.) bis ca. 63. v. Chr., dem Ende des Seleukidenreiches (und somit der Diadochenstaaten) ermöglichen, auch wenn eine solche zeitliche Eingrenzung, wenn überhaupt, Modellcharakter aufweisen kann und daher grob holzschnittartig bleiben muss.
Die zweite Stelle (§92) zeigt bereits synkretistische Züge bzw. die Vermengung unterschiedlicher kultureller Strömungen ‚der‘ Seelenwanderungslehre. Das „große langsame Rad“ findet seine Entsprechung im „Rad des Werdens“ (*bhava-cakra*) als einer philosophischen Ausformung des *dharma*, welches in hinduistisch-buddhistischen Kontexten allgmein als Rad dargestellt wird, dessen Bedeutung allerdings in keiner Weise etwas mit Vervollkommnung zu tun hat. Man kann Lessing daher, in Bezug auf seine Argumentationsweise (vor allem wenn es um Inhalte aus ‚östlichen Weisheitslehren‘ geht), eine gewisse Nähe zu späteren in esoterischen Kreisen verwendeten Argumentations- ‚techniken‘ nicht absprechen (besonders hervorzuheben sind hier die synkretistisch-esotersichen Lehren theosophisch bzw. anthroposophischer Ausrichtung, welche ihre Leeren oftmals um eine eigene ‚Idee‘ der Seelenwanderung herum aufbauten, welche man wiederum auf ‚östliche‘ – meist geheime – Quellen zurückführt).
In der dritten Stelle (§95) spekuliert Lessing über den ‚Ursprung‘ der „Hypothese“ von ‚der‘ Seelenwanderungslehre, wobei er anthropologisch argumentiert, wenn er behauptet, dass der Verstand „sogleich darauf verfiel.“ Somit wäre es (im Rahmen der Lessing’schen Argumentation) nicht verwunderlich, dass die ‚Idee‘ von ‚der‘ Seelenwanderungslehre anscheinend von unterschiedlichen Kulturen geteilt wurde (wie es aus §42 hervorgeht). Für Lessing ist dabei vor allem interessant, wer das „Erstgeburtsrecht“ (Zander 1999, 11) besitzt.

Denn im weiten begrifflichen Spektrum scheint es fast unmöglich eine gewisse Stringenz festzustellen. Einheit besteht einzig in der Grundannahme, dass eine Art feinstofflicher Wesenheit (meist einfach als „Seele“ bezeichnet) den Körper nach dem Tod verlässt, sich vom Körper löst und (zeitlich versetzt) in einen anderen Zustand bzw. in einen anderen Körper reinkarniert, d.h. über- bzw. eingeht (oder in diesem „wiedergeboren“ wird).

Dieser Vorgang vollzieht sich dabei in einer zyklischen „Serie physischer oder übernatürlicher Verkörperungen“[37], wobei ein Wechsel der Daseinsformen (etwa von Mensch zu Tier oder von Mensch zu Pflanze) – je nach Lehre – möglich ist. In der Regel wird dieser Prozess mit der Vorstellung assoziiert, dass die „Seele“ eines „Sterbenden in den Körper eines neu entstehenden Wesens *hinüberwandert*“[38]. *Was* dabei allerdings jeweils genau ‚wandert‘, ist von Tradition zu Tradition bzw. von Lehre zu Lehre unterschiedlich und oft völlig gegensätzlich konzipiert oder teilweise keineswegs genau eingegrenzt. So kennt die buddhistische Tradition zwar die Vorstellung eines Kreislaufes von Reinkarnationen im Sinne eines beständigen „Wanderns“[39] (*saṃsāra*), allerdings weder ein ‚Ich‘, noch ein ‚Selbst‘ oder gar eine ‚Seele‘. Daher ist es also nicht zwangsweise möglich, vereinheitlichend davon auszugehen, Seelenwanderungskonzepte setzten notwendigerweise grundlegende Vorstellungen in Bezug auf das, was allgemein als „Seele“ bezeichnet wird, voraus[40]. Voraussetzung scheint eher eine Art „seelischer Belebtheit der nichtmenschlichen Welt“[41] zu sein, wodurch das ‚Wandern‘ von einem Körper in einen anderen bzw. von einem Zustand in einen anderen erst ermöglicht wird[42].

„In jedem Fall, welcher reinkarnatorische Begriff auch gewählt wird, kommt «etwas» wieder, die Persönlichkeit, eine Tatbilanz, eine bewusste oder unbewusste Kraft, die mit einem früheren Leben in Verbindung steht“[43], vergleichbar mit dem Wandern einer Flamme

[37] J. Bruce Long, „Reincarnation”, in: M. Eliade (Hrsg.), *The Enceclopedia of Religion*, Bd. 12, New York 1987 (265-269), 265.

[38] H. v. Glasenapp, „Seelenwanderung“, in: Kurt Galling (Hrsg.), *Die Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft*, 2. Elektronische Ausgabe der dritten Auflage, Berlin 2004.

[39] Oliver Bottini, *Das große O.W. Barth-Buch des Buddhismus*, Frankfurt am Main 2004, 77f.

[40] So wie es vielfach behauptet wird, z.B. bei: Angelika Böhme, *Die Lehre von der Seelenwanderung in der antiken griechischen und indischen Philosophie. Ein Vergleich der philosophischen Grundlegung bei den Orphikern, bei Pythagoras, Empedokles und Platon mit den Upanishaden, dem Urbuddhismus und dem Jainismus*, Düsseldorf 1989, 131-145; Zander 1999, 58; Jörn Müller, „Seelenwanderung“, in: C. Horn, J. Müller, J. Söder (Hrsg.), *Platon Handbuch. Leben-Werk-Wirkung*, Stuttgart u.a. 2009 (324-328), 324; Long 1948, 2-4. So schreibt letzterer beispielsweise: „(...) and the soul, which passes from one body to another, must be that which creates an individual. Hereafter, I shall use the term ‘metempsychosis’ of this elaborate doctrine found in India and Greece (...)“, ebd. 2. Vor allem beim Vergleich unterschiedlicher Seelenwanderungskonzepte in Griechenland und Indien führt eine solche Annahme einheitlicher Grundannahmen zu Verzerrungen und Verfälschung des eigentlich Dargestellten.

[41] Müller 2009, 324.

[42] Ebd.

[43] Obst 2009, 8.

von einer Kerze zur nächsten. „Die Seele ist Träger einer kontinuierlichen (meist als unsterblich bzw. unvergänglich konzipierten) Personalität, die sich auf kognitive Fähigkeiten (Erinnerung und Bewusstsein) ebenso wie auf moralische Momente (sittlicher Charakter) stützt“[44,45].

Auf das grundlegende tautologische Problem in Bezug auf die dabei angenommene Unsterblichkeit der ‚Seele‘ sei hier nur kurz hingewiesen: Wandert die ‚Seele‘ von Körper zu Körper weil sie unsterblich ist und nicht anders kann, als sich beständig neu zu materialisieren (auf Grund einer Art ‚seelischen‘ Eigenantriebs oder gar auf Grund einer „Urschuld“, wie sie u.a. in Kontexten ‚platonisch-orphisch-bakchischen‘ Reflektierens angenommen wird) oder wird sie erst unsterblich durch das Wandern? Dieses Problemfeld bildet für viele Seelenwanderungskonzepte eine wichtige Grundlage für die Aufwendung metaphysischer Spekulation. Daher verwundert es nicht, dass Reinkarnationsvorstellungen zumeist in einen ideologisch-weltanschaulichen Kontext eingebettet sind, also Teil einer ‚Religion‘, einer Weltsicht, eines Gottesbildes oder einer Lebensphilosophie sind. Dabei sind gerade kulturelle und räumliche Rahmenbedingungen wichtige Unterscheidungskriterien[46].

Besonders der gegenwärtige Strom von erneuerten Seelenwanderungsvorstellungen (vor allem in publizierter Form) in Europa und der angelsächsischen Welt – gerade im Kontext eines „intensiven Nachdenkens über transnationale Verflechtungsgeschichte(n), d.h. über Vergleichs- und Wechselbeziehungen sowie Rezeptions- und Transfervorgänge zwischen ausgewählten Institutionen, Ländern, Kulturen und politischen Systemen“[47] – zwingt zu allererst zu einer historischen Einordnung bzw. zu einer historisch (-vergleichenden) Perspektive, um zu verstehen, dass das Wiederauftreten reinkarnatorischen Gedankenguts nicht losgelöst ist von unterschiedlichen kulturellen Traditionen und Denkwegen – „auch wenn [diese] nicht überall eine so ›weise‹ und systematische Form angenommen [haben] wie im alten Indien und in den Ländern der buddhistischen Zivilisation“[48]. Dieser Blick soll sich daher im Folgenden auf einige besondere Denkwege im Kontext der weitreichenden Traditionen der Seelenwanderungsvorstellungen richten, nämlich auf die zwar ältesten greifbaren aber alles andere als

[44] Müller 2009, 324.

[45] Zum Element des „sittlichen Charakters“ vgl. H. W. Schomerus, „Der Seelenwanderungsgedanke im Glauben der alten Völker“, in: *Zeitschrift für systematische Theologie* 6, Berlin 1929 (209-278); Werner Jaeger, *Die Theologie der frühen griechischen Denker*, Stuttgart 1953.

[46] Obst 2009, 8.

[47] Josef Weisehöfer, „Die Griechen und der Orient im 1. Jahrtausend v. Chr.“, in: Hans-Joachim Gehrke, Helmuth Schneider (Hrsg.), *Geschichte der Antike. Ein Studienbuch*, Stuttgart 2010 (35-50), 35.

[48] Michel Hulin, „Die Seelenwanderung“, in: Fritz Graf, Erik Hornung (Hrsg.), *Wanderungen*, München 1995 (135-165), 154f.

systematisierten[49] Überlegungen und Ausformungen jener Vorstellungen in Europa, welche den Fokus auf das antike Griechenland richten lassen.

### I. 2. 2. Methodische Eingrenzung

Dabei gilt es im Vorhinein noch einige wichtige Bemerkungen und vor allem Einschränkungen zu skizzieren. Der Themenbereich birgt unzählige Gefahren, die es konsequent zu reflektieren gilt und sei es auch nur, in einem ersten Schritt auf etwaige Problematiken hinzuweisen, da der begrenzte Rahmen eine detaillierte Darstellung oft nur in stark geraffter und vereinfachter Form erlaubt. So birgt beispielsweise die Verwendung moderner Begriffe des Seelischen, Psychischen oder Kognitiven oftmals fehlerhafte oder unzureichende Verkürzungen oder Abgrenzungen. Vor allem der moderne christlich geprägte Begriff der „Seele" wird meist auf Bereiche der Religions- und Philosophiegeschichte angewendet, „wo in dem zu betrachtenden historischen Befund ein solcher Oberbegriff noch gar nicht gegeben ist"[50]. Einen spezifischen Themenbereich, wie ihn der Begriff der „Seele" abbildet, „in verschiedenen Kontexten zu behandeln, zeigt, daß von vornherein mit großen Divergenzen und sehr unterschiedlichen Zuordnungen zu rechnen ist"[51]. Ein einheitlicher Seelenbegriff ist dabei in keiner Weise vorauszusetzen, da die unterschiedlichen religiösen, philosophischen und künstlerischen Traditionen sehr unterschiedliche Aspekte in ihrer Betrachtung der „Seele" hervorgehoben haben[52]. Da Verkürzungen dennoch unvermeidlich erscheinen, findet im Folgenden der Begriff der „Seele" zwar regelmäßig Verwendung, doch jeweils unter Vorbehalt (welchen die Verwendung einfacher Anführungszeichen verdeutlichen soll), um eben auch auf das Problem moderner Projektion und Assoziation auf der einen und Verkürzungen auf der anderen Seite hinzuweisen. Dies ist vor allem auch deswegen notwendig, um den jeweiligen antiken (griechischen) Begriffsfeldern und Kontexten gerecht zu werden und um darstellen zu können, wie sich diese Begriffsfelder im Laufe Jahrhunderte langer metaphysischer Spekulation im Kontext von Religion, Philosophie und Dichtung gewandelt haben[53]. Das Begriffsfeld der ‚Seele' wird daher zum Gegenstand einer (leider nur) traditionsübergreifenden (und nicht

[49] Vgl. Martin L. West, *Early Greek Philosophy and the Orient*, Oxford 1971, 61.
[50] Hans Schwabl, „Frühgriechische Seelenvorstellungen", in: Hans-Dieter Klein (Hrsg.), *Der Begriff der Seele in der Philosophiegeschichte*, Würzburg 2005 (29-64), 29.
[51] Johann Figl, „Bilder der Seele. Eine religionswissenschaftlich-vergleichende Perspektive", in: Johann Figl, Hans-Dieter Klein (Hrsg.), *Der Begriff der Seele in der Religionswissenschaft*, Würzburg 2002 (9-25), 14.
[52] Ebd.
[53] Schwabl 2005, 29.

auch kulturübergreifenden[54]) Untersuchung, wobei dieses Begriffsfeld stets in Bezug zur anthropologisch-verbindenden[55] Grundlage – das Reflektieren über den Tod – gesetzt wird.

[54] Dieses von Beginn an geplante Vorhaben (welches ursprünglich die Betrachtung von Seelenwanderungsvorstellungen in den frühen vedisch-hinduistischen Schriften als gleichwertiges und vergleichendes Element den frühen antiken griechischen Traditionen gegenüberstellen sollte) konnte im Verlauf meiner Arbeit nicht realisiert werden, da ich mich gezwungen sah, auf bestimmte Annahmen in Bezug auf das Verhältnis von früher ‚Orphik' und frühem Pythagoreismus detaillierter einzugehen, um somit auf eklatante Verkürzungen in der oftmals widersprüchlichen Literatur zu den unterschiedlichen antiken europäischen Seelenwanderungsvorstellungen hinweisen zu können.

[55] Vgl. Figl 2002, 9.

II.

GRIECHENLAND

EUROPÄISCHE WURZELN DER PHILOSOPHIE ZWISCHEN ‚GEBURT' UND ‚WANDEL' DER ‚SEELE'

## KAPITEL II. 1.: Interkulturelle Kontexte

„Jede Zivilisation,
die griechische zumal,
braucht ihren
interkulturellen Kontext."[56]

(Walter Burkert)

DIE GEBURT des intellektuellen und in seinen kulturellen und politischen Diskursen von Wissenschaft, Kunst und Philosophie geprägten Europas vollzog sich um das achte Jahrhundert v. Chr. an den Gestaden der Ägäis, an der Schwelle zwischen Europa und Asien, an den Ufern Griechenlands und seiner unzähligen Inseln[57]. Vom Kerngebiet in Griechenland und Kleinasien ausgehend verbreitete sich die griechische Idee der πόλις (*pólis*), der „Stadtkultur" im gesamten Mittelmeerraum, wodurch ein dichtes Netz von Nah- und Fernhandelswegen erschlossen wurde, welches ein dynamisches Wechselspiel aus Kulturkontakten bedingte. Vor allem mit Ägypten und den Gebieten der Levante, welche bereits im 2. Jahrtausend v. Chr. Bereiche lebhafter sowohl positiver (Handel etc.) als auch negativer (Krieg etc.) zivilisatorischer und kultureller Austauschprozesse und „vielschichtiger soziopolitischer Konfigurationen"[58] waren und als soziokulturelle Umschlagsplätze zwischen den Gemeinschaften des ‚Alten Orients' und der (östlichen) mediterranen Welt fungierten, bildete sich ein intensiver Austausch heraus (welcher in Grundzügen bereits im 1. Jahrtausend bestand, zur Zeit der griechischen Kolonisierung des Mittelmeerraumes allerdings eine enorme Ausdifferenzierung erfuhr)[59].

[56] Walter Burkert, *Die Griechen und der Orient*, München 2009, 9.

[57] Vgl. Walter Burkert, „Prehistory of Presocratic Philosophy in an Orientalizing Context", in: P. Curd, D.W. Graham (Hrsg.), *The Oxford Handbook of Presocratic Philosophy*, Oxford 2008 (55-88); Walter Burkert, *Babylon, Memphis, Persepolis. Eastern Contexts of Greek Culture*, London 2004; Martin L. West, *The East Face of Helicon. West Asiatic Elements in Greek Poetry and Myth*, Oxford 1997.

[58] Hans-Joachim Gehrke, Helmuth Schneider, „Geographische Grundlagen", in: Gehrke, Schneider 2010 (18-25), 19.

[59] Dabei gilt es nach wie vor zu berücksichtigen, dass es weder *das* Griechenland oder *die* Griechen gab (im Sinne einer einheitlichen politisch-soziokulturellen Staatsform), ebenso wenig, wie es *den* ‚Alten Orient', *die* Orientalen oder *das* Indien und *die* Inder gab.

Nur aus diesem interkulturellen Kontext bzw. aus dem heterogenen Umfeld der antiken mediterranen Welt heraus ist eben jene Geburt des intellektuellen Griechenlands[60] im Allgemeinen und die Herausbildung des Phänomens, welches heute als (geschichtsphilosophische Epoche) der sog. „Vorsokratiker“[61] bezeichnet wird (welche genau genommen eigentlich als „Vorplatoniker“[62] zu verstehen sind), im Speziellen zu verstehen. Hierbei ist es vor allem die durch ARISTOTELES (384-322 v. Chr.) geprägte Auffassung, „daß sich die Philosophie zu dem Zeitpunkt zu entwickeln beginnt, in dem das griechische Denken sich mehr und mehr von den Strukturen des Mythos abkehrt und anfängt, sich rationalen Erklärungsmustern zuzuwenden“[63]. Die mythische Götterwelt der epischen Autoren (-gemeinschaften), welche durch die Namen HOMER (ca. 7./ 8. Jhd. v. Chr.) und HESIOD (ca. 7. Jhd. v. Chr.) Gestalt gewannen, wird vor dem Eindruck eines aus den ‚orientalischen‘ Kulturräumen stammenden naturwissenschaftlichen Wissens Ausgangspunkt einer umfassenden Kritik.

Besonders die aus der antiken Stadt Milet (welche man sich als einen antiken *melting pot* vorstellen kann, da sie als bedeutendster Umschlaghafen für den Handel mit dem östlichen Mittelmeerraum und den ‚Nahen Osten‘ galt) an der Westküste Kleinasiens stammenden Philosophen THALES VON MILET (ca. 624-546 v. Chr.), ANAXIMANDER (ca. 610-547 v. Chr.) und ANAXIMENES (ca. 585-524 v. Chr.) begründeten mit ihrer Mythologiekritik eine auf Erfahrung basierende (früh-) wissenschaftliche Philosophie und Physik, die – nach ihrem Herkunftsgebiet – auch „ionische Philosophie“ genannt wird und welche sich im Schatten des aufstrebenden und nach Westen expandierenden persischen Großreichs vollzog[64]. Ein wesentlicher Aspekt, dem diese Philosophen *keine* Aufmerksamkeit schenkten, womöglich weil dieser weder bei Homer noch bei Hesiod auftaucht und daher keiner Kritik bedurfte[65], ist die Vorstellung der Seelenwanderung. Die Beschäftigung mit Inhalten, die erst im Rahmen metaphysischer Spekulationen einen kognitiven Raum entwickelten (welcher für die Entwicklung

---

[60] Dessen Interkulturalität besonders durch drei Entdeckungen im 19. Jhd. bezeugt werden konnte: die Erschließung der Keilschriftkulturen bzw. die Entzifferung der ägyptischen Hieroglyphenschrift; die Entdeckung und Erschließung der mykenischen Kultur; die Diagnose eines orientalisierenden Einflusses in der Entwicklung der archaischen griechischen Kultur bzw. Kunst; vgl. Walter Burkert, *Die orientalisierende Epoche in der griechischen Religion und Literatur*, Heidelberg 1984, 9.

[61] Vgl. Hermann Diels, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, griechisch und deutsch, Berlin 1903; William K.C. Guthrie, *A history of greek philosophy*, *Bd. I, The earlier presocratics and the pythagoreans*, Cambridge 1962.

[62] Walter Burkert, „Orpheus und die Vorsokratiker. Bemerkungen zum Derveni-Papyrus und zur pythagoereischen Zahlenlehre“, in: Walter Burkert, *Kleine Schriften III. Mystica, Orphica, Pythagorica*, herausgegeben von Fritz Graf, Göttingen 2006 (62-88), 62.

[63] Martin Euringer, *Griechisch-römische Philosophie im Kontext der Weltphilosophie*, Nordhausen 2007, 19; vgl. Wilhelm Nestle, *Vom Mythos zum Logos. Die Selbstentfaltung des griechischen Denkens von Homer bis auf die Sophistik und Sokrates*, Stuttgart 1942.

[64] Burkert 2009, 55.

[65] Vgl. Zander 1999, 57.

von Vorstellungen der Seelenwanderung Voraussetzung ist), fand hingegen bei einer anderen Gruppe der vorsokratischen Philosophen, den Metaphysikern statt.

Die Ergebnisse, welche aus dem Spannungsfeld eben jener vorsokratischen Metaphysik auf der einen und der vorsokratischen Erfahrungswissenschaft auf der anderen Seite hervorgehen und aus der jeweils spezifischen Art und Weise sich bestimmten Problemstellungen zu nähern und kognitiv zu erschließen, gehören zu den Grundfesten der europäischen Anthropologie[66]. Besonders der Umgang mit dem Tod und das Nachdenken über diesen aber auch über eine theoretische, wie auch immer ausgeformte, Vorstellung der Unsterblichkeit eröffnen unterschiedliche Denkwege- und traditionen, welche wiederum die Grundlage der westlichen Philosophie bilden. In dieser Phase des philosophischen ‚Aufbruchs' entsteht mit der Vorstellung von der Unsterblichkeit der ‚Seele' auch die Vorstellung einer wandernden und sich beständig wiederverkörpernden ‚Seele'. Allerdings gab es weder eine einheitliche Begriffsbestimmung der ψυχή (*psyché*), dessen, was gemeinhin mit „Seele" übersetzt wird, noch eine (einheitliche) auf diesem Begriff aufbauende Seelenwanderungsvorstellung, besonders nicht vor den sog. vorsokratischen Philosophen[67,68]. Der Seelenbegriff ist außerordentlich vielfältig, diffus und uneinheitlich und kann daher fast schon als eine Art Abbild der kulturellen Vielfalt angesehen werden, unter deren Einfluss sich wiederum die vorsokratische Philosophie entwickelt, welche ebenfalls alles andere als geradlinig und einheitlich erscheint, so dass es nicht verwundert, dass der griechisch geprägte Kulturraum zu unterschiedlichen Zeiten stets verschiedene und

[66] Ebd.

[67] Ebd.

[68] Wie bereits erwähnt ist den Epikern Homer und Hesiod die Vorstellung einer Seelenwanderung ganz und gar fremd; vgl. Albrecht Schnaufer, *Frühgriechischer Totenglaube. Untersuchungen zum Totenglauben der mykenischen und homerischen Zeit*, Tübingen 1970; zur Frage der Wiederkehr der Toten in homerischer Zeit vgl. Jan Bremmer, *The early greek concept of the soul*, Princeton 1983, 123: "It seems certain, so far, it has not been convincingly proved that the Greeks in historical times believed in a periodic return of the dead."
Zwar tauchten vor allem in der Spätantike im Kontext von Vertretern einer Seelenwanderungsvorstellung Bemühungen auf, Homer und Hesiod mit einer solchen in Verbindung zu bringen. So argumentiert beispielsweise Kaiser JULIAN (331-363 n.Chr.) in seiner neuplatonisch-theologischen Schrift *Des Kaisers Julianus Rede auf den König Helios an Sallustius*, dass Homer und Hesiod die Ansicht einer Seelenwanderung vorweggenommen hätten (*Kaiser Julians philosophische Werke*, übersetzt von Rudolf Asmus, Leipzig 1908, 142) – auf Grund einer (wenig nachvollziehbaren) platonischen Gleichsetzung der Götter Zeus und Hades bzw. Hyperion und Serapis. Auch die Episode der *Odyssee*, in der die Zauberin Kirke die Gefährten des Odysseus in Tiere verwandelt (Hom. *Od*. X, 239ff.) wurde häufig als ein Beweis dafür verstanden, dass Homer eine Vorstellung der Seelenwanderung vertrat (Zander 1999, 58). Dennoch sind solche Deutungen, wie eben die der beschriebenen Stelle aus der *Odyssee*, welche eine ‚einfache' Beschreibung einer Metamorphose (zum Zweck der dichterischen Dramatisierung des Handlungsverlaufes) beschreibt, in der Regel nur Umdeutungen und Entfremdungen, um die Epiker für die eigene vertretene Auffassung zu missbrauchen oder gar solche Verwandlungsepisoden als Grundlage bzw. Voraussetzungen für Seelenwanderungsvorstellungen anzusehen; vgl. Carl Hopf, *Antike Seelenwanderungsvorstellungen*, Leipzig 1934, 3; Schomerus 1928, 2; Wilhelm Wundt, *Völkerpsychologie. Eine Untersuchung der Entwicklungsgesetze von Sprache, Mythos und Sitte*, *Bd. 4, Mythus und Religion I*, Leipzig u.a. 1920 (zuerst 1905), S. 147; Alfred C. Pearson, „Transmigration (Greek and Roman)", in: James Hastings (Hrsg.), *Encyclopedia of Religion and Ethics, Bd. 12,* Edinburgh u.a. 1921(432-434), 432ff.; Erwin Rohde, *Psyche. Seelencult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen. Zwei Bände in einem Band*, Darmstadt 1991 (zuerst Leipzig u.a. 1898), Bd. II, 135 (vor allem Anm. 1); Robert Eisler, *Orphisch-Dionysische Mysteriengedanken in der christlichen Antike*, Leipzig 1925, 329-334.

divergierende Antworten auf die Fragen nach dem Schicksal der Verstorbenen entwickelt, aufgenommen und weiterentwickelt hat[69].

Bevor es allerdings zur Herausbildung unterschiedlicher vorsokratischer Seelenvorstellungen, welche als Grundlage ‚nachhomerischer' bzw. vorsokratischer Seelenwanderungsvorstellungen fungierten, kommen konnte, bedurfte es eines außerordentlichen Wandels der auf Homer und Hesiod zurückgehenden Vorstellungen von der menschlichen ‚Seele'. Zum einen gilt es daher, im Folgenden die Grundlagen zu bestimmen, welche die Herausbildung unterschiedlicher Seelenwanderungslehren im Kontext der metaphysischen vorsokratischen Philosophie und Dichtung bedingten und zum anderen, das Umfeld zu skizzieren, aus dem heraus sich (im Zeitraum vom 8./7. Jhd. bis zum 6./5. Jhd. v. Chr.) die Erweiterung[70] des ‚epischen' Seelenkonzeptes um Aspekte der Unsterblichkeit vollzog, durch welche die ‚Seele' erst als ein ‚beständig Wanderndes' gedacht werden konnte (bzw. durch die Vorstellung der Seelenwanderung die ‚Seele' erst als unsterblich gedacht wurde)[71].

## KAPITEL II. 2.: Geistesgeschichtliche Grundlagen

### II. 2. 1. Die psyché im epischen Kontext der frühen Dichtung (8./7. Jhd. v. Chr.)

Unsterblichkeit gilt im Kontext der homerischen Epen *Ilias* und *Odyssee* als alleiniges Privileg der Götter, wodurch eine klare Trennung zwischen Menschen und Göttern evoziert wird. Zwar sehen die Götter den Menschen in ihrer äußeren Erscheinung sehr ähnlich, auf Grund ihrer Macht und Unsterblichkeit sind sie von den Menschen aber „existentiell diametral"[72] zu unterscheiden. Während die Götter ewig jung, alterslos und selig sind und sich durch Leichtlebigkeit auszeichnen, sind die Menschen stets zu Alter, Krankheit und Tod bestimmt, fristen ein Dasein, welches durch Arbeit und Mühe gekennzeichnet ist und sind in eine Sphäre der ewigen Vergänglichkeit geworfen. In einem Streit zwischen den Göttern Poseidon und Apollon lässt der homerische Dichter den Gott Apollon diese Differenz zwischen Menschen und Göttern äußerst prägnant aussprechen:

[69] Walter F. Otto, *Die Manen oder von den Urformen des Totenglaubens. Eine Untersuchung zur Religion der Griechen, Römer und Semiten und zum Volksglauben überhaupt*, Darmstadt 1958 (zuerst Berlin 1923), 13.
[70] Vgl. Jan Bremmer, *The Rise and Fall of the Afterlife*, London 2002, 11.
[71] Hier schwingt erneut das tautologische Problem im Verhältnis von Unsterblichkeit und Wanderung der Seele mit (s.o. 11). Demnach ist es alles andere als eindeutig zu bestimmen, ob die konzeptionellen nachhomerischen Unsterblichkeitsvorstellungen der ‚Seele' Vorstellungen vom Wandern der ‚Seele' bedingen oder aber, ob gar die Vorstellung der Wanderung der Seele ein hinreichendes oder gar notwendiges Kriterium für deren Unsterblichkeit bildet.
[72] Albert Henrichs, „Dionysische Imaginationswelten: Wein, Tanz, Erotik", in: Renate Schlesier, Agnes Schwarzmeier (Hrsg.), *Dionysos. Verwandlung und Ekstase*, Regensburg 2008 (19-27), 19.

(Hom. *Il.* XXI, 462-466) ἐννοσίγαι᾽ οὐκ ἄν με σαόφρονα μυθήσαιο
ἔμμεναι, εἰ δὴ σοί γε βροτῶν ἕνεκα πτολεμίξω
δειλῶν, οἳ φύλλοισιν ἐοικότες ἄλλοτε μέν τε
ζαφλεγέες τελέθουσιν ἀρούρης καρπὸν ἔδοντες,
ἄλλοτε δὲ φθινύθουσιν ἀκήριοι.[73]

„Erderschütterer! Du würdest mich nicht bei gesundem Verstande nennen,
Wenn ich mit dir der Sterblichen wegen kämpfte,
Der Elenden, die, den Blättern gleichend, einmal
Sehr feurig sind und die Frucht des Feldes essen,
Aber dann wieder hinschwinden, entseelt.“[74]

So ist auch eine „Angleichung“[75] an die Götter oder eine Vergöttlichung des Menschen nicht Teil der homerischen Vorstellungswelt, welche sich in der Begriffsartikulation der *psyché* niederschlägt. Die Vorstellung der *psyché*[76] innerhalb des Spektrums der homerischen Dichtung zeigt keinerlei Überschneidungen, mit wie auch immer vorgestellten, Auffassungen der Unsterblichkeit. Die eindringlichste Passage im Kontext der homerischen Dichtung, die dieses Fehlen einer Unsterblichkeitskonzeption auf dramatischste (und besonders paradoxe) Art und Weise verdeutlicht, ist die sog. νέκυια (*nékyia*, „Sache/Begebenheit mit den Leichen“; „Totenbeschwörung“) des elften Gesangs der *Odyssee*: Auf seinen Irrfahrten gelangt der Held Odysseus – ohne göttlichen Beistand – bis an den Rand der „Unterwelt“, um dort von dem bereits verstorbenen Seher Teiresias wertvolle Hinweise für den weiteren Verlauf seiner Reise zu bekommen. Am Haus des Hades angelangt (das Schauplatz der Szene ist die

[73] Alle griechischen und lateinischen Zitate stammen im Folgenden aus der Internetbibliothek *Perseus Digital Library*: www.perseus.tufts.edu (Ausnahmen sind extra angegeben).

[74] Homer, *Ilias*, neue Übertragung von Wolfgang Schadewaldt (mit zwölf antiken Vasenbildern), Frankfurt am Main 1975, 362.

[75] I. G. Kalogerakos, *Seele und Unsterblichkeit. Untersuchungen zur Vorsokratik bis Empedokles*, Stuttgart u.a. 1996, 1.

[76] Die besonders unter wissenschaftsgeschichtlicher Perspektive maßgebenden Arbeiten zum Begriff ψυχή im homerischen Kontext sind u.a.: Erwin Rohde, *Psyche. Seelencult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen. Zwei Bände in einem Band*, Leipzig u.a. 1898, Bd. I, 1-67 („Seelenglaube und Seelenkult in den homerischen Gedichten“); W. F. Otto, *Die Manen oder von den Urformen des Totenglaubens. Eine Untersuchung zur Religion der Griechen, Römer und Semiten und zum Volksglauben überhaupt*, Berlin 1923 (Kap. I: „Der älteste Totenglaube bei den Griechen“); Ernst Bickel, *Homerischer Seelenglaube. Geschichtliche Grundzüge menschlicher Seelenvorstellung*, Berlin 1925; Martin Persson Nilsson, *Geschichte der griechischen Religion*, als: Handbuch der Altertumswissenschaft Abt. 5/2, zwei Bände, München 1967 (zuerst schwedisch, *Den grekiska religionens historia*, Stockholm 1921); Ulrich von Wilamowitz-Moellendorff, *Der Glaube der Helenen* (zwei Bände), Berlin 1931,32.
Aktuellere Perspektiven sind zu finden u.a. bei: Walter Burkert, *Griechische Religion der archaischen und klassischen Epoche* (zweite, überarbeitete und erweiterte Auflage), Stuttgart 2011 (zuerst 1977); D. Frede, B. Reis, *Body and Soul in Ancient Philosophy*, Berlin u.a. 2009; Edith Düsing, Hans-Dieter Klein (Hrsg.), *Geist und Psyche. Klassische Modelle von Platon bis Freud und Damasio*, Würzburg 2008; Schlesier, Renate: „Die Seele im Thiasos (Zu Euripides, Bacchae 75)“, in: Jens Holzhausen (Hrsg.), *ψυχή – Seele – anima (Festschrift für Karin Alt zum 7. Mai 1998)*, Stuttgart u.a. 1998, 37-72; I. G. Kalogerakos, *Seele und Unsterblichkeit. Untersuchungen zur Vorsokratik bis Empedokles*, Leipzig 1996; Jan Bremmer, *The Early Greek Concept of Soul*, Princeton 1983; A. Dihle, „Totenglaube und Seelenvorstellung im 7. Jahrhundert vor Christus“, in: Alfred Stuiber (Hrsg.), *Jenseitsvorstellungen in Antike und Christentum. Gedenkschrift für Alfred Stuiber (Jahrbuch für Antike und Christentum Bd. 9)*, Münster 1982, 9-21; David B. Claus, *Toward the Soul. An Inquiry into the Meaning of ψυχή before Plato*, New Haven u.a. 1981; Eric Robertson Dodds, *The Greecs and the Irrational*, Berkeley 1966.

Ebene *vor* dem Reich der Toten und nicht der Hades selbst, da die ‚Seelen' der Toten zu Odysseus kommen; Hom. *Od*. XI, 36), trifft Odysseus neben verstorbenen Mitstreitern, Freunden und seiner Mutter auch auf den vor Troja gefallenen Heroen Achilles, der ihm sein bitteres Leid als Toter in der Unterwelt klagt:

> (Hom. *Od.* XI, 487-491) 'μὴ δή μοι θάνατόν γε παραύδα, φαίδιμ᾽ Ὀδυσσεῦ.
> βουλοίμην κ᾽ ἐπάρουρος ἐὼν θητευέμεν ἄλλῳ,
> ἀνδρὶ παρ᾽ ἀκλήρῳ, ᾧ μὴ βίοτος πολὺς εἴη,
> ἢ πᾶσιν νεκύεσσι καταφθιμένοισιν ἀνάσσειν.
>
> „Suche mich nicht über den Tod zu trösten, strahlender Odysseus!
> Wollte ich doch lieber als Ackerknecht Lohndienste bei einem anderen,
> einem Manne ohne Landlos, leisten,
> der nicht viel Lebensgut besitzt,
> als über alle die dahingeschwundenen Toten Herr sein!"[77]

Der Tod ist endgültig und hoffnungslos, die Unterwelt ein lebensferner und modriger Ort, dunkel und bar jeder Freude. Selbst dem Schattenbild des Achilles ist diese Daseinsform zuwider, so dass er lieber als Knecht im Leben stünde, denn als König im Tode zu herrschen. Einzig in einigen wenigen Ausnahmen, erscheint die Möglichkeit einer Entrückung auf die sog. Insel der Seligen (so z.B. die Entrückung des Menelaos: Hom. *Od*. IV, 561-569) oder gar auf den Olymp (die Entrückung des Herakles: Hom. *Od.* XI, 601-604)[78] als ein besser gestelltes Los bzw. Dasein im Jenseits.

Der Begriff *psyché* hängt in seiner ursprünglichen Begriffsbestimmung mit ψÚχein[79] (*psychein*, „hauchen", „atmen") zusammen und bedeutet daher auch („lautmalend"[80]) „Hauch", „Atem"[81] oder „Lebensodem". Im Rahmen dieses begrifflichen Bedeutungskontex-

[77] Homer, *Odyssee*, übersetzt von Wolfgang Schadewaldt, Hamburg 2008 (zuerst 1958), 202f.

[78] So erscheint Odysseus u.a. auch der Heros Herakles, dessen Schattenbild in der Unterwelt haust, „während er sich zugleich im Vollbesitz seiner körperlichen Kräfte unter den unsterblichen Göttern mit seiner göttlichen Gemahlin Hebe an Festlichkeiten ergötzt (Od. 11, 601-604)", Renate Schlesier, „Dionysos in der Unterwelt. Zu den Jenseitskonstruktionen der Bakchischen Mysterien", in: R. von den Hoff, S. Schmidt (Hrsg.), *Konstruktionen von Wirklichkeit. Bilder im Griechenland des 5. und 4. Jahrhunderts v. Chr.*, Stuttgart 2001 (157-172), 158. Diese „Doppelexistenz" (ebd.) des Herakles unterstreicht die Tatsache, dass den homerischen Epen die Vorstellung der Seelenwanderung unbekannt ist bzw. in diesen keine Rolle spielt: Eine Inkarnation der in der Unterwelt hausenden *psyché* des Herakles in einen anderen Körper, während ein Teil der dann früheren Existenz ein seliges Leben im Kreise der olympischen Götter führt, erscheint in sämtlichen Ausformungen von Seelenwanderungsvorstellungen als unmöglich bzw. nicht thematisiert, da das Fortdauern eines Teils der ‚Seele' – während ein ‚anderer' wiedergeboren wird – einer ‚Aufspaltung' der ‚Seele' gleichkäme, ein Vorgang, welcher im Kontext *sämtlicher* Seelenwanderungsvorstellungen alles andere als erstrebenswert wäre.

[79] Der Begriff taucht allerdings nur ein einziges Mal in der *Ilias* auf (XX, 440); vgl. Schwabl 2005, 31.

[80] Walter Burkert, „'Seele', Mysterien und Mystik. Griechische Sonderwege und aktuelle Problematik", in: Walter Burkert, *Kleine Schriften VIII. Philosophica*, herausgegeben von T. A. Sziezák, K.H. Stanzel, Göttingen 2008 (260-276), 262.

[81] Diese Deutung bringt PLATON (428-348 v. Chr.) in seiner Etymologie des Begriffs ψυχή zum Ausdruck: (Plat. *Krat.* 399d-e) ὡς μὲν τοίνυν ἐκ τοῦ παραχρῆμα λέγειν, οἶμαί τι τοιοῦτον νοεῖν τοὺς τὴν ψυχὴν ὀνομάσαντας, ὡς τοῦτο ἄρα, ὅταν παρῇ τῷ σώματι, αἴτιόν ἐστι τοῦ ζῆν αὐτῷ, τὴν τοῦ ἀναπνεῖν δύναμιν παρέχον καὶ ἀναψῦχον, ἅμα δὲ ἐκλείποντος τοῦ ἀναψύχοντος τὸ σῶμα ἀπόλλυταί τε καὶ τελευτᾷ: ὅθεν δή μοι δοκοῦσιν αὐτὸ "ψυχὴν" καλέσαι. „Ich glaube, daß diejenigen, welche der Seele (ψυχή) ihren Namen gaben, sich dabei etwa gedacht haben, daß die Seele, solange sie mit dem Leibe (σῶμα) ist, diesem Ursache für sein Leben ist,

tes der *psyché* wird vom Dichter auch der Begriff εἴδωλον (*eidōlon*) verwendet, welcher eine Art schattenhaftes „Abbild“ der menschlichen Person beschreibt, welches (u.a.) im Traum dem Träumenden erscheinen kann (Hom. *Il.* u.a. XXIII, 65-69). In diesem homerischen Kontext wird der Begriff *psyché* im Gegensatz zur späteren Tradition nie für einen lebenden Menschen benutzt[82], da die *psyché* selbst bzw. deren Wirken während des Lebens gänzlich unbemerkt bleibt (wenn man davon absieht, dass sich die ‚Anwesenheit‘ der *psyché* bzw. deren Klassifikation als „Lebensodem“ einzig und allein durch die ‚Lebendigkeit‘ des Menschen bzw. des Körpers bemerkbar macht). Von der *psyché* berichtet Homer lediglich, dass sie im Kampf sowohl eingesetzt, als auch verloren werden kann[83]. Als „Lebensodem“ verlässt sie den Sterbenden durch den Mund oder durch eine im Kampf davongetragene Wunde (Hom. *Il.* u.a. XVI, 856)[84] und geht als wehendes Schattenbild (*eidōlon*) in die Unterwelt ein (Hom. *Od.* u.a. XI, 204-208). Dies ist die klarste „Bedeutungsnuance“[85] des Begriffs in diesem frühen dichterischen Kontext, welche zugleich den Beginn für die in den Jahrhunderten darauf folgende philosophische und dichterische Ausschmückung der *psyché* bildet. Hervorzuheben ist dabei, dass die *psyché* im Kontext der homerischen Dichtung „als etwas Körperliches, das den Affekten ausgesetzt ist“[86], verstanden wird. Erst in den Jahrhunderten nach der homerischen Dichtung setzt ein (eher) ‚philosophisch begründetes‘ Reflektieren über das ‚Phänomen‘ der *psyché* ein, welches seinen Höhepunkt in der Seelenlehre Platons erreicht, wobei die *psyché* immer mehr in einem Kontext geistig-psychologischer Dynamiken verortet und zum „Inbegriff der Geistesfähigkeit des Menschen“[87] stilisiert wird. Erst im weiten Umfeld der sog. (metaphysischen) vorsokratischen Philosophie und Dichtung entstehen – getragen durch die „Spi-

indem sie ihm das Vermögen zu atmen gibt und ihn dabei erfrischt (ἀναψΎχein), wogegen der Leib, wenn dieses Erfrischende wegbleibt, zugrunde geht und stirbt“, Schwabl 2005, 31.

82 B. Mojsisch, U.R. Jeck, O. Pluta, „Seele“, in: J. Ritter, K. Gründer (Hrsg.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 9, Basel 1995 (2-89), 2.

83 Ebd.

84 Hier sei zu bemerken, dass die Seelenvorstellung Homers formale Ähnlichkeiten und inhaltliche Entsprechungen zur altindischen Textsammlung des *veda* aufweist, von der die ältesten Sammlungen (*saṃhitā*), der *ṛgveda* und der *sāmaveda*, aus der Zeit zwischen ca. 1200-900 v. Chr. stammen. Die Textsammlungen unterscheiden zwischen einer „Körperseele“, die dem Körper Leben und Bewusstheit ‚einhaucht‘, und der sog. „freien Seele“, die erst bei Bewusstlosigkeit oder nach dem Tod tätig wird, vgl. Wilfried Huchzermeyer, *Die heiligen Schriften Indiens - Geschichte der Sanskrit-Literatur,* Gladenbach 2005. Diese Nuancierung scheint auch Homer nicht fremd zu sein, kennt er doch die beiden Begriffe *psyché* und *eidōlon,* welche allerdings meist fast kongruent verwendet werden. Nach der Interpretation Rohdes bezeichnet ersterer die an den Körper gebundene und letzterer die vom Körper gelöste, „freie“ und in der Unterwelt „hausende“ Seele; Rohde 1991, 3; vgl. Bremmer 1983. Die „Hauchseele“ als „Lebensodem“ wurde daher auch im Kontext indogermanischer Seelenbegriffe als eine analoge Vorstellung innerhalb bestimmter indogermanischer Sprachen verstanden; vgl. Schwabl 2005, 29; Heiner Eichner, „Indogermanische Seelenbegriffe“, in: Figl, Klein 2002 (131-141).

85 Renate Schlesier, „Die Seele im Thiasos (Zu Euripides, Bacchae 75)“, in: Jens Holzhausen (Hrsg.), *ψυχή – Seele – anima (Festschrift für Karin Alt zum 7. Mai 1998)*, Stuttgart u.a. 1998 (37-72), 37.

86 Ebd.

87 Nilsson *Geschichte der griechischen Religion*, als: Handbuch der Altertumswissenschaft Abt. 5/2, 2 Bände, München 1967, Bd. I, 195.

ritualisierung der *psyche*“[88] – die systematischen (und nahezu revolutionären[89]) Voraussetzungen für konzeptionelle Seelenwanderungsvorstellungen, welche in Bezug auf den Begriff der *psyché* vor dem 6. Jhd. v. Chr. nicht gegeben sind[90].

Denn die homerische Dichtung verspricht keine Unsterblichkeit. Haben sich die Tore der Unterwelt einmal geschlossen, kann die *psyché*, das „Leben“[91] nicht wieder (als selbiges) zurückkehren, sondern ist zu ihrem schattenhaften Dasein verdammt, von dem die Figur des toten Achilles auf so dramatische Art und Weise zu berichten weiß (s.o.). Das Schattendasein der ‚Seele‘ in den Fängen des Hades ist daher nur ein nebelhafter Widerhall, ein blutleeres Echo des für immer im Reich des Hades und der Persephone verloren gegangenen Lebens:

> (Hom. *Il.* XVI, 855-56 = XXII, 362-63) ψυχὴ δ᾽ ἐκ ῥεθέων πταμένη Ἄϊδος δὲ βεβήκει
> ὃν πότμον γοόωσα λιποῦσ᾽ ἀνδροτῆτα καὶ ἥβην.
>
> „Und die Seele flog aus den Gliedern und ging in das Haus des Hades,
> Ihr Schicksal beklagend, verlassend Manneskraft und Jugend.“[92]

Als Ausgleich für das verlorene Leben und die volltständige Vernichtung im Tod kennen die homerischen Epen nur den Ruhm (κλέος, *kleos*) des Helden (ἥρως, *héros*), welcher in den Liedern und Epen des Dichters und Sängers besungen wird (wodurch der Besungene erst zum *héros* stilisiert wird[93]).

Sowohl die Selbstständigkeit der ‚Seele‘ in Form eines ewigen ‚Ichs‘ bzw. eines unbedingten ‚Selbst‘, welches seine Identität über seine zeitliche Ausdehnung hinweg bewahrt – im Sinne materieller Ungebundenheit[94] – ausgedrückt als göttergleiche Unsterblichkeit, als auch „die seelische Belebtheit der nichtmenschlichen Welt, die eine Seelenwanderung auch in nichtmenschliche Körper zu denken erlaubte“[95], sind konzeotionelle Voraussetzungen für Seelenwanderungslehren, die in der homerischen Dichtung (noch) nicht gegeben sind.

88 Renate Schlesier, „Die dionysische Psyche. Zu Euripides’ Bakchen“, in: C. Benthien, A. Fleig, I. Kasten (Hrsg.), *Emotionalität. Zur Geschichte der Gefühle*, Köln u.a. 2000 (21-41), 38.
89 Vgl. Burkert 2011, 447.
90 Müller 2009, 324.
91 Otto 1958, 25.
92 Schadewaldt 2008, 286; 375.
93 Burkert 2011, 311.
94 Ebd. 446.
95 Zander 1999, 58.

## **KAPITEL II. 3.: Transformationen der ‚homerischen' psyché (6./5. Jhd.)**

ωὑτὸς δὲ Ἀίδης καὶ Διόνυσος,
ὅτεῳ μαίνονται καὶ ληναΐζουσιν.

„Derselbe aber ist Hades und Dionysos,
zu dessen Ehre sie toben und rasen."[96]

(Heraklit)

Die ‚nachhomerische' Verwendung des *psyché*-Begriffs kann zwar einige spezifische homerische Elemente bewahren, so z.B. den Gebrauch als „Lebensodem" oder „Hauch"[97], beginnt sich aber, als ein integraler Bestandteil von Todes- und Jenseitsvorstellungen, zu wandeln[98]. In den Jahrhunderten nach Homer und vor Platon kommt es zu unterschiedlichsten Verschiebungen und Veränderungen der ‚seelisch-psychologischen' „Begriffsfelder"[99], welche sich allerdings dennoch nicht von der fortwährenden Wirkung des homerischen ‚Seelenkontextes' lösen, da dieser stets weiterwirkt[100]. Der Wandel vollzieht sich vor dem Hintergrund unterschiedlicher kultureller Motive und kognitiver Erweiterungsmuster und Komplexitätsverfahren, welche erst die weiteren Vorausetzungen für ‚nachhomerisches' Reflektieren über ein Leben nach dem Tod und somit auch für Seelenwanderungsvorstellungen liefern. Den Rahmen für ein solches Nachdenken über den Tod bildet – wie auch schon in der literarischen Form der homerischen Epen – das im Mythos abgebildete Verhältnis zwischen den unsterblichen Göttern und den sterblichen Menschen bzw. die Stellung des Menschen im κόσμος (*kósmos*, „Welt-/ Ordnung")[101].

Der wichtigste Wandel[102] in der Auffassung der *psyché* vollzog sich demnach sowohl in der Vorstellung einer vom Körper unabhängigen ‚Seele' als auch in der Annahme, dass diese

---

96 Fragm. 14 B = Clem. Protr. 2,34,5; DK 22 B 15; deutsch von: M. Laura Gemelli Marciano, *Die Vorsokratiker*, Bd. I, Düsseldorf 2007, S. 295.
97 Kalokerakos 1996, 7.
98 Burkert 2011, 303. Offen bleiben muss hier allerdings die Frage, ob es tatsächlich einen solchen Wandel der *psyché* gegeben hat, denn ein Wandel vollzog sich in erster Linie (nur) in Bezug auf die literarische Verwendung des *homerischen* Begriffs der *psyché*. Ob dieser homerische Begriff eine allgemeine Auffassung der *psyché* widerspiegelt (bzw. ob die Welt Homers ein zumindest in groben Zügen getreues Abbild der realen antiken griechischen Religionspraxis liefert), bleibt zumindest fraglich und kann hier leider nicht eingehender betrachtet werden.
99 Schwabel 2005, 46.
100 Ebd.
101 *Kósmos* im Sinne des harmonisch geordneten Universums, als das Gegenstück zum χάος (*cháos* „Chaos"), wie es in mythischen Erzählungen beschrieben wird; vgl. K. P. Michaelides, *Mensch und Kosmos in ihrer Zusammengehörigkeit bei den frühen griechischen Denkern*, München 1961.
102 Vgl. Anm. 120, S. 24.

‚Seele‘ zugleich unsterblich sei. Die Seelenwanderungslehren (neu-) platonischer und auch (früh- bzw. spät-) ‚orphisch-pythagoreischer‘ Färbung beruhen (nach allgemeiner und undifferenzierter Auffassung[103]) auf einer solchen Annahme eines beständigen, unsterblichen und individuellen ‚Wesens‘, eines göttlichen Selbst, welches in Menschen, Tiere und Pflanzen ‚eingehen‘ kann, die eigene Identität[104] allerdings über den Verfall dieser materiellen (menschlichen) Körper hinaus bewahren kann[105]. Da der oben beschriebene homerische Terminus *psyché* die Möglichkeit eines solchen beständigen individuell-selbstreferenziellen Kernes nicht impliziert, wird im Kontext der genannten Traditionen ‚orphisch-pythagoreischen‘ und letztlich – von diesem nicht klar zu trennenden – platonischen Reflektierens über das Leben nach dem Tod ein abgewandelter Begriff für ‚Lebewesen‘ geschaffen: das sog. ἔμψυχον (*émpsychon*, „drin ist eine *psyché*“)[106]. Dieses *émpsychon* ist – anders als die (im Kontext homerischer Dichtung) flüchtigen und schattenhaften (Ab-) Bilder der im Hades umherirrenden ψυχαί (*psychai*) – ἄφθαρτος (*athánatos*, „unsterblich“)[107]. Die älteste belegbare, da schriftlich fixierte Stelle[108] für den Zusammenhang von ‚Seele‘ und Unsterblichkeit bzw. für die Begründung der ‚Seele‘ als unsterblich, findet sich in den ἱστορίαι (*historíai*) des antiken Historiographen HERODOT VON HALIKARNASSOS (ca. 490-424 v. Chr.):

> (Hdt. II, 123) τοῖσι μέν νυν ὑπ᾽ Αἰγυπτίων λεγομένοισι χράσθω ὅτεῳ τὰ τοιαῦτα πιθανά ἐστι: ἐμοὶ δὲ παρὰ πάντα τὸν λόγον ὑπόκειται ὅτι τὰ λεγόμενα ὑπ᾽ ἑκάστων ἀκοῇ γράφω. ἀρχηγετέειν δὲ τῶν κάτω Αἰγύπτιοι λέγουσι Δήμητρα καὶ Διόνυσον. πρῶτοι δὲ καὶ τόνδε τὸν λόγον Αἰγύπτιοι εἰσὶ οἱ εἰπόντες, ὡς ἀνθρώπου ψυχὴ ἀθάνατος ἐστί, τοῦ σώματος δὲ καταφθίνοντος ἐς ἄλλο ζῷον αἰεὶ γινόμενον ἐσδύεται, ἐπεὰν δὲ πάντα περιέλθῃ τὰ χερσαῖα καὶ τὰ θαλάσσια καὶ τὰ πετεινά, αὖτις ἐς ἀνθρώπου σῶμα γινόμενον ἐσδύνει: τὴν περιήλυσιν δὲ αὐτῇ γίνεσθαι ἐν τρισχιλίοισι ἔτεσι. τούτῳ τῷ λόγῳ εἰσὶ οἳ Ἑλλήνων ἐχρήσαντο, οἳ μὲν πρότερον οἳ δὲ ὕστερον, ὡς ἰδίῳ ἑωυτῶν ἐόντι: τῶν ἐγὼ εἰδὼς τὰ οὐνόματα οὐ γράφω.
>
> „Als erste haben die Ägypter aber auch die Behauptung aufgestellt, daß die Seele des Menschen unsterblich sei und daß sie, wenn der Körper vergehe, in ein anderes Lebewesen einziehe, das gerade entstehe; wenn sie aber die ganze Runde der Lebewesen auf dem Land, im Meer und in der Luft durchlaufen haben, ziehen sie wieder in den Körper eines Menschen ein, der gerade geboren werde, und diese ihre Rundwanderung dauere 3000 Jahre. Diese Lehre haben sich einige Griechen so angeeignet – die einen früher, die anderen später –, als wäre sie ihre eigene Erfindung; deren Namen weiß ich, verzichte aber darauf, sie aufzuschreiben.“[109]

[103] Besonders Böhme 1989, 1-12.

[104] Für diese wandernde Identität wurde im Kontext der nachhomerischen und vorplatonischen Spekulationen über die , Seele‘ auch der Begriff δαίμων (*daimon*) verwendet. So drückt der Begriff beispielsweise bei EMPEDOKLES (ca. 495-435 v. Chr.) „die Göttlichkeit des durch verschiedene Einkörperungen gehenden Trägers der identisch bleibenden Person“ (Schwabel 2005, 53) aus; vgl. H. Minnefeld, *Die Philosophie des Empedokles*, Rastatt 1862, 50ff; Walther Kranz, *Empedokles. Antike Gestalt und romantische Neuschöpfung*, Zürich 1949.

[105] Leonid Zhmud, *Wissenschaft, Philosophie und Religion im frühen Pythagoreismus*, Berlin 1997, 121.

[106] Burkert 2011, 446.

[107] Ebd.

[108] Ebd. Wenn man außer Acht lässt, dass es Überlieferungsstränge gibt, die Thales von Milet als den Urheber der Annahme der Unsterblichkeit der ‚Seele‘ angeben; vgl. Kalogerakos 1996, 49.

[109] G. S. Kirk, J. E. Raven, M. Schofield, *Die vorsokratischen Philosophen. Einführung, Texte und Kommentare. Studienausgabe,* Stuttgart 2001 (zuerst engl. *The Presocratic philosophers. A critical history with a selection of texts*, Cambridge 1957, dt. Stuttgart 1994), 243.

Wer sind diejenigen, deren Namen Herodot dem Leser hier nicht mitteilen will? Die wahrscheinlichsten „Prätendenten“[110] hierfür sind die in erster Linie ideengeschichtlich äußerst wirksamen Gestalten ‚ORPHEUS‘[111] und PYTHAGORAS VON SAMOS (ca. 570-510 v. Chr.) als auch der in der Tradition der Pythagoreer stehende Philosoph Empedokles[112] sowie der als Lehrmeister des Pythagoras geltende PHEREKYDES VON SYROS (* ca. 584 v. Chr.). Wen auch immer Herodot nun im Auge hat, entscheidend ist in erster Linie der Fokus auf das „Lehrstück“[113] der Seelenwanderung, welches sich in Bezug auf die antike ‚griechische Religion‘ als ein Fremdkörper[114] auszeichnet und erst in unterschiedlichen Ausdrucksformen im 5. Jhd. v. Chr. auftaucht, so u.a. in der oben zitierten Stelle Herodots als auch bei dem bereits genanntem Empedokles[115], bei dem Dichter PINDAR[116] (ca. 522-445 v. Chr.) und letztlich bei

[110] Zhmud 1997, 118.

[111] Orpheus, Sohn des Apollon und der Muse Kalliope, wird in griechischen Mythen als Sänger vorgestellt, dessen vollendete künstlerische Darbietung, bestehend aus dem Spiel der Lyra und seinem Gesang, selbst Tiere und Bäume in seinen Bann schlägt. Seine künstlerische Zauberkraft reicht sogar so weit, dass er die Götter der Unterwelt milde stimmt, ihm seine geliebte Eurydike zurückzugeben, um deren Tod (kurzzeitig) zu überwinden, welche aber letztlich nicht verhindern kann, „dass er selbst den Zerreißungstod erleidet“, Renate Schlesier, „Orpheus, der zerrissene Sänger“, in: A. Avanessian, G. Brandstetter, F. Hofmann (Hrsg.), *Die Erfahrung des Orpheus*, München 2010, 45-60, 45, indem er von thrakischen Mänaden, rasenden Frauen aus dem Gefolge des Dionysos, in Stücke gerissen wird; vgl. zum Orpheus-Mythos u.a.: Publius OVIDius Naso (ca. 43 v. Chr. - 17 n. Chr.), „Orpheus et Eurydice“, in: *Metamorphoses*; Konrat Ziegler, „Orpheus“, in: *Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft (RE)*, Bd. 17, 2., Stuttgart 1939, 1200–1316; Karl Kerényi, *Die Mythologie der Griechen. Bd. I: Die Götter- und Menschheitsgeschichten*, München 1951; Claudia Maurer Zenck, *Der Orpheus-Mythos von der Antike bis zur Gegenwart: Die Vorträge der interdisziplinären Ringvorlesung an der Universität Hamburg, Sommersemester 2003*, Frankfurt am Main 2004.

[112] Zhmud 1997, 118.

[113] Burkert 2011, 444.

[114] Spekuliert Herodot (s.o.) deswegen über einen Ursprung der Unsterblichkeitsvorstellung in Ägypten?

[115] Empedokles hat in seiner philosophischen Dichtung die einheitlichste und zugleich ausdifferenzierteste Seelenwanderungsvorstellung der Antike geschaffen (Kalogerakos 1996, 324). Nach Empedokles ist die Serie von Inkarnationen das Resultat einer mythischen ‚Ursünde‘. So bestimmen darüber hinaus vor allem die Taten der Menschen die Dauer der Wanderung als auch die Art der Inkarnation. Daher gilt es für Empedokles als außerordentlich notwendig, dass sich sämtliches menschliches Bestreben einzig und allein auf die Befreiung des δαίμων aus dem Kreislauf der Wiederverkörperungen richtet:
(Hyppolytos *Ref.* VII, 29, 14-23) ἔστιν Ἀνάγκης χρῆμα, θεῶν ψήφισμα παλαιόν, ἀίδιον, πλατέεσσι κατεσφρηγισμένον ὅρκοις· εὖτέ τις ἀμπλακίῃσι φόνῳ φίλα γυῖα μιήνῃ, <νείκεί θ'> ὅς κ<ε> ἐπίορκον ἁμαρτήσας ἐπομόσσῃ, δαίμονες οἵτε μακραίωνος λελάχασι βίοιο, τρίς μιν μυρίας ὧρας ἀπὸ μακάρων ἀλάλησθαι, φυομένους παντοῖα διὰ χρόνου εἴδεα θνητῶν ἀργαλέας βιότοιο μεταλλάσσοντα κελεύθους. αἰθέριον μὲν γάρ σφε μένος πόντονδε διώκει, πόντος δ' ἐς χθονὸς οὖδας ἀπέπτυσε, γαῖα δ' ἐς αὐγὰς ἠελίου φαέθοντος, ὁ δ' αἰθέρος ἔμβαλε δίναις· ἄλλος δ' ἐξ ἄλλου δέχεται, στυγέουσι δὲ πάντες. τῶν καὶ ἐγὼ νῦν εἰμι, φυγὰς θεόθεν καὶ ἀλήτης, νείκει μαινομένῳ πίσυνος (zitiert nach: http://www.gottwein.de/Grie/vorsokr/VSEmped01.php; Stand 31.08.11). „Es gibt einen Spruch der Notwendigkeit, einen alten Beschluss der Götter, ewig, mit breiten Schwüren besiegelt: Wenn jemand sich verfehlt und seine Glieder mit dem Blut von Verwandten befleckt, der durch seine Verfehlung den geschworenen Eid zunichte macht – Geister, denen ein langes Leben zugemessen ist -, dann soll er sich dreimal zehntausend Jahre weit entfernt von den Glückseligen herumtreiben, sich im Laufe dieser Zeit zu allerlei Gestalten sterblicher Lebewesen entwickeln und immer einen mühseligen Lebensweg für einen anderen eintauschen. Des Äthers Kraft jagt ihn aufs Meer, und das Meer speit ihn wieder auf den Boden der Erde aus; die Erde wirft ihn in die Strahlen der brennenden Sonne, und diese schleudert ihn in die Wirbel des Äthers. Der Eine übernimmt ihn vom Anderen, und alle verabscheuen sie ihn. Zu diesen gehöre auch ich jetzt, bin ein aus dem göttlichen Bereich Verbannter und ein Landstreicher, da ich rasendem Haß mein Vertrauen geschenkt habe.“ Kirk, Raven, Schofield 2001, 346.

Platon (4.Jhd.)[117,118]. Dass dieses Lehrstück allerdings – trotzdem es als ein (in erster Linie innerkultureller) Fremdkörper anmuten mag – aus Ägypten stammen soll, ist mittlerweile hinlänglich widerlegt, so dass man davon ausgehen kann, dass Herodot „eindeutig Griechisches auf die Fremden projiziert"[119].

Seit den homerischen Epen war das Attribut der „Unsterblichkeit" den Göttern vorbehalten. Dass das unsterbliche ‚Selbst' nun allerdings innerhalb dieser zwar unterschiedlichen, sich aber dennoch gegenseitig beeinflussenden literarisch-philosophischen Stömungen und Diskursen zum entscheidenden Charakteristikum einer menschlichen Person wird, ist der ausschlaggebende Konzeptionswandel, welcher erst die unterschiedlichen Lehren und Vorstellungen der Seelenwanderung ermöglicht. Wie die oben zitierte Passage Herodots zeigt, ist dabei allerdings nicht festzustellen, ob dieser Konzeptionswandel nun als spezifisch (dionysisch/bakchisch-) ‚orphisch' und/oder ‚pythagoreisch' oder gar erst als (‚orphisch' bzw. pythagoreisch-) ‚platonisch' zu klassifizieren ist[120]. Das *émpsychon* ist jedoch eine entscheidende Änderung in den unterschiedlichen Bedeutungsnuancen der *psyché*, welche sich innerhalb des Spektrums aus sich gegenseitig beeinflussenden Traditionen ‚orphischer' und ‚pythagoreischer' Prägung im 5. Jhd. v. Chr. im Kontext vorplatonischer Dichtung (Pindar) und Philosophie (Pythagoras, Empedokles) vollzieht.

---

Zum ‚orphischen' Gedankengut bei Empedokles vgl. Christoph Riedweg, „Orphisches bei Empedokles", in: *Antike und Abendland* 41, Berlin 1995 (34-59), 36ff.; Oliver Primavesi, „Empedocles: Physical and mythical Divinity", in: P. Curd, D.W. Graham (Hrsg.), *The Oxford Handbook of Presocratic Philosophy*, Oxford 2008 (250-283); William K. C. Guthrie, *Orpheus and Greek Religion*, New York 1966 (zuerst London 1935), 231.

116 Pindars zweite Olympische Ode, ein „Siegeslied" für Theron von Akragas, gilt als ältester erhaltener Text, der eine konzeptionelle Seelenwanderungsvorstellung wiedergibt; Burkert 2001, 445. Auch Pindars Dichtung scheint nicht frei von ‚orphischen' Einflüssen zu sein; vgl. Jenz Holzhausen, „Pindar und die Orphik: Zur Frg. 133 Snell/Maehler", in: *Hermes* 132, Berlin 2004 (20-36); Hugh Lloyd-Jones, „Pindar and the Afterlife", in: Hugh Lloyd-Jones, *Greek Epic, Lyric and Tragedy. The Academic papers of Sir. H. Llyod-Jones*, Oxford 1980 (80-109).

117 Burkert 2011, 445.

118 So gilt es als unstrittig, dass sich Platon sehr frei bei den unterschiedlichen Seelenwanderungsvorstellungen bedient und sie seiner eigenen philosophischen Lehre unterordnet (vgl. Müller 2009, 324; Long 1948, 63-86; Böhme 1989, 42-55; Zander 1999, 74-81), was zu einer platonisierten Synthese bereits vorhandener Seelenwanderungskonzepte und -lehren führte (zur platonischen Überlagerung ‚ursprünglich' ‚pythagoreischer' Konzepte vgl. u. V.1, 49). Diese Synthese ist allerdings alles andere als frei von Widersprüchen, wodurch sich die Frage stellt, welche Stellung die Seelenwanderung im Werk Platons einnimmt (vgl. Müller 2009, 324). Dass Platon auch an anderer Stelle Aspekte der antiken Geistesgeschichte für sein jeweiliges philosophisches Programm nutzbar zu machen sucht, zeigt bereits sein Umgang mit dem (bzw. seine Erfindung des) Topos des sog. „Wahnsinnigen Dichters" [Renate Schlesier, „Platons Erfindung des wahnsinnigen Dichters. Ekstasis und Enthusiasmos als poetisch-religiöse Erfahrung", in: J. Früchtl, M. Moog-Grünewald (Hrsg.), *Zeitschrift für Ästhetik und Allgemeine Kunstwissenschaft*, Heft 51,1, Hamburg 2006, 45-60], einem Topos, von dem er behauptet, dass dieser in einer langen Geistestradition stünde, diesen aber letztlich erst selbst entwickelt, um seine Position (mit dichterischen Mitteln) zu untermauern.

119 Walter Burkert, *Weisheit und Wissenschaft. Studien zu Pythagoras, Philolaos und Platon*, Nürnberg 1962, 103.

120 Als wahrscheinlich ist hier ein Konglomerat aus unterschiedlichen Traditionslinien anzunehmen; vgl. Albert Henrichs, „Mystika, Orphika, Dionysiaka. Esoterische Gruppenbildungen, Glaubensinhalte und Verhaltensweisen in der griechischen Religion", in: A. Bierl, W. Braungart (Hrsg.), *Gewalt und Opfer. Im Dialog mit Walter Burkert*, Berlin u.a. 2010 (87-114), 95.

Dieses *émpsychon* als (erstes) ‚Ergebnis' der Trennung von Körper und ‚Seele' lässt den Blick allerdings auch auf die Fragen richten, „wie die Griechen zur Spaltung der Persönlichkeit und zur Unterscheidung zwischen Seele und Körper gekommen sind" (wie sie u.a. bei Platon beschrieben wird) und wie „das konkrete Individuum Träger einer unsterblichen Seele sein könne, zumal die Unsterblichkeit als einer ganz anderen Sphäre, nämlich der des Göttlichen, zugehörig gedacht wird"[121]. Als mögliche Antwort darauf wurde immer wieder der Mythos von der Zerstückelung und der „Wiedergeburt" des Zagreus-Dionysos-Kindes angeführt[122], aber auch schamanistische Ursachen[123] bzw. die mit den bakchischen Dionysoskulten verbundene tranceartige ἔκστασις (*ékstasis*, „das Außer-Sich-Seins" von: ἐξ-ίστασθαι, *exhistasthai*, „aus sich heraus treten, außer sich sein") ins Feld geführt[124] oder gar die Integration von Ideen aus orientalisch-asiatischen bzw. indischen Kulturkontexten angenommen.

Um diese Fragen klarer zu umreißen, ist es daher wichtig, im Folgenden detaillierter (zumindest soweit es der Rahmen zulässt) die kognitiven Kontexte pointiert zu skizzieren, in welchen solche Fragen behandelt wurden, um das Aufkommen von Seelenwanderungsvorstellungen im griechischen Kulturraum letztlich klarer eingrenzen zu können und – in Bezug auf die sog. *frühe* ‚Orphik', d.h. des 6. und 5. Jhds. v. Chr. – an Hand des vorhandenen Quellenmaterials auf Unstimmigkeiten moderner Interpretationen (inkl. deren oftmals inhärenter Tendenz zu rückwirkenden Projektionen von Annahmen auf Grundlage vager Deutungs- und Interpretationsmuster) hinzuweisen. Dabei gilt es besonders, eine im gegebenen Rahmen vorläufige Antwort auf die Problemstellung zu geben, ob eine konzeptionelle Seelenwanderungsvorstellung Gegenstand „esoterischer Glaubensinhalte"[125] (besonders) ‚orphischer' Prägung gewesen sein kann und ob solche Vorstellungen vor allem an Hand der viel diskutierten ‚orphischen' Goldplättchen und Knochentäfelchen des 5. und 4. Jhds. v. Chr. nachgewiesen werden können.

[121] Kalogerakos 1996, 22; Burkert 2011, 446.

[122] Vgl. Rohde II, Kaptiel 1 „Ursprünge des Unsterblichkeitsglaubens. Der thrakische Dionysosdienst" (1-37); Otto 1958, 13; Böhme 1989, 4.

[123] Vgl. Eric R. Dodds, *Die Griechen und das Irrationale*, Darmstadt 1970 (zuerst engl. *The Greeks and the Irrational* Berkeley 1951), Kap. V, 72-91 („Die griechischen Schamanen und der Ursprung des Puritanismus").

[124] Karl Kérenyi, *Dionysos. Urbild des unzerstörbaren Lebens*, Stuttgart 1994 (zuerst München u.a. 1976), 284.

[125] Henrichs 2010, 87.

## II. 3. 1. Impulse zur Unsterblichkeit aus ‚orphischen' Interpretationen

Die entscheidenden Impulse für den Wandel der Bedeutungsnuancen des Begriffs *psyché*, welche für die Herausbildung antiker Seelenwanderungsvorstellungen von einschneidender Bedeutung sind, vollzogen sich ausgehend von zwei für Geschichte und Entwicklung der gesamten nachantiken europäischen Traditionen der Seelenwanderungsvorstellungen entscheidenden Strömungen, welche im Allgemeinen nach ihren zentralen Gestalten – ‚Orpheus' und ‚Pythagoras' – auch als ‚orphische' bzw. ‚pythagoreische' Traditionen bezeichnet werden und bereits in der Antike eine Welle von Diskursen und Debatten nach sich zogen. Dabei handelt es sich um Diskurse, deren zentrale namensgebende Gestalten „(...) gegenüber der diffusen, aber stets traditionellen griechischen Religion erstmals die Rolle von Sektenstiftern, wenn nicht gar Religionsstiftern annehmen. Freilich scheint sich bezeichnenderweise der eine als Sänger und Dichter, der andere als ‚Philosoph' zu maskieren"[126].

Entscheidende Fragen und Probleme aus der Peripherie von Leben und Tod werden hier mit Begriffen bzw. Konzepten wie „Seele", „Unsterblichkeit"[127] bzw. „Individualität"[128] verknüpft, in Beziehung gesetzt und letztlich als philosophisch-religiöse Theoreme ‚orphischer' bzw. ‚pythagoreischer' Lehren verhandelt und vom 6. bzw. 5./4. Jhd. v. Chr. an bis in die Spätantike verbreitet. Dabei wirken diese Lehren wiederum als entscheidende Impulse von Neuerung und Wandlung auf die antike ‚griechische Religion' ein[129] – u.a. in ihrer Verknüpfung mit den ritualisierten Formen der Mysterienkulte – indem sie Leben und Sterben der Menschen in – eine auf das Diesseits gerichtete und äußerst wirkmächtige – Beziehung setzen und die Frage nach einem möglichen Leben nach dem Tode neu verhandeln – z.B. in der performativen Form ritueller Kultpraxis[130]. Die Probleme, die sich jedoch aus diesen wirkungsvollen Traditionen ergeben, die zugleich auch als entscheidende Grundpfeiler der europäischen Philosophie angesehen werden müssen, sind äußerst vielfältiger Natur. Besonders die

---

126 Burkert 2011, 440. Nebensächlich ist dabei die Frage, ob diese Gestalten wirklich gelebt haben oder nicht; vgl. Ivan M. Linforth, *The Arts of Orpheus*, New York 1973 (zuerst Berkeley 1941), xii: „The Question whether Orpheus himself existed or not needs not be raised. There was, in general, no doubt of it in the ancient world. Indeed, it makes very little difference in the history of human thought whether the great and influential personalities ever actually lived in human bodies. Personalities like Zeus, Odysseus, and Zoroaster, and even Hamlet and Don Quixote, have been more important in the world than millions of men who have lived and died, Their reality ist he reality of an idea, and the best that we can know about them is what men have thought about them. The reality of Orphues is to be sought in what men thought and said about him."

127 Burkert 2011, 440.

128 Vgl. Sarah Iles Johnston, „The Myth of Dionysus", in: Fritz Graf, Sarah I. Johnston, *Ritual Texts for the Afterlife. Orpheus and the bacchic gold tablets*, London u.a. 2007 (66-93), 69.

129 Rohde 1991, II, 111.

130 Auf das Problem, inwieweit die bakchisch-dionysischen Mysterien als ‚orphisch' zu bezeichnen sind, sei hier nur kurz hingewiesen; vgl. Burkert 2003, 89; Renate Schlesier, „Dionysos. Riten und Mythen im Werk von Walter Burkert", in: Bierl, Braungart 2010 (149-171), 160.

Frage, inwieweit das sog. ‚Orphische' als eine einheitliche geistige Strömung bzw. Lehre traditionell-religiöser Form zu fassen ist – besonders für den frühen Zeitraum des 6. und 5. Jhd. v. Chr. (was eher zu bezweifeln ist[131]) –, wie weit der Einfluss dieser Strömung auf die bakchisch-dionysische Mysterienpraxis reichte und in welcher stilistischen Form eine solche ‚orphische' Tradition Züge philosophisch-metaphysischer Spekulation aufweist, gibt immer wieder Anlass zu unterschiedlichen Spekulationen, unabhängig davon, ob nun der (im Folgenden beschriebene) anthropogonische Dionysos-Zagreus-Mythos (als eine mögliche Ursache für das Aufkommen von Spekulationen über die Unsterblichkeit der ‚Seele'), die Lehre von der Unsterblichkeit der ‚Seele' selbst oder die Annahme einer Seelenwanderungslehre als der jeweilige Kern der sog. frühen ‚Orphik' (des 6. und. 5. Jhds. v. Chr.) angenommen wird (oder überhaupt angenommen werden kann) bzw. ob diese jeweiligen – zum Teil äußerst spekulativen – Teilaspekte überhaupt eine solche fokussierte Stellung innerhalb ‚der' frühen ‚Orphik' einnahmen[132]. Die Annahme einer Vorstellung von der Unsterblichkeit der ‚Seele' (als ein spekulativer Aspekt der ‚orphischen' Tradition) – und daher auch die kognitiv-philosophische Möglichkeit (zumindest aus heutiger Sicht) einer Vorstellung von deren Wanderung — gilt jedoch (vor dem Hintergrund einer Einbettung in die bakchisch-dionysische Kultpraxis) als eine entscheidende Erweiterung der ‚homerischen' Seelenkonzeption.

Ein gewichtiges Argument hierfür ist vor allem die Annahme, dass sich die sog. ‚Orphik' durch eine Verbindung von ‚religiös-kathartischer'[133] (Toten-) Kultpraxis (beispielsweise in Form der bereits erwähnten bakchisch-dionysischen Mysterienkulte) auf der einen und ‚philosophischer' Spekulation bzw. „spekulativer Mythologie"[134] – in Form von ἱεροὶ λόγοι (*hieròi lógoi,* „heiligen" Büchern)[135] – auf der anderen Seite auszeichnete[136]. Diese Ar-

[131] Burkert 2011, 440: „Die ‚Handwerker des Heiligen' waren kaum organisiert." Hinzu kommt, „dass sich antike und moderne Definitionen dessen, was ‘orphisch’ und wer die ‘Orphiker’ waren, nicht immer auf einen gemeinsamen Nenner bringen lassen", Henrichs 2010, 92. Dagegen behauptet (deren Buch in den meisten aktuellen Darstellungen von Seelenwanderungsvorstellungen zitiert wird) Böhme 1989, 1, dass die ‚Orphik' bereits in diesem frühen Zeitraum eine organisierte Gemeinschaft mit „Gottesdienst" (9) und dogmatisch festgelegter Seelenwanderungsvorstellung war (1), ohne in irgendeiner Form direkte Quellen und Beweise für ihre Annahmen vorzulegen.

[132] Burkert 2011, 443. Zur (älteren) Diskussion vgl. u.a.: J.J. Bachofen, *Unsterblichkeitslehre der orphischen Theologie*, Basel 1867; Rohde 1999 (zuerst 1898), II, 103-136 („Die Orphiker"); William K. C. Guthrie, *Orpheus and Greek Religion*, London 1935; Ivan M. Linforth, *The Arts of Orpheus*, Berkeley 1941; Karl Kerényi, *Pythagoras und Orpheus. Präludien zu einer zukünftigen Geschichte der Orphik und des Pythagoreismus*, Zürich 1950; Dodds 1951; Robert Böhme, *Orpheus. Das Alter des Katharoden*, Berlin 1953; Nilsson 1967; Fritz Graf, *Eleusis und die orphische Dichtung Athens in vorhellenistischer Zeit. Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten 33*, Berlin u.a. 1974; Mircea Eliade, „Orpheus, Pythagoras und die Eschatologie", in: Mircea Eliade, *Geschichte der religiösen Ideen II. Von Gautama Buddha bis zu den Anfängen des Christentums*, Freiburg u.a. 1981 (zuerst franz. Histoire des croyances et des idées religieuses II. De Gautama Bouddha au triomphe du christianisme, Paris 1979), 159-182.

[133] Vlg. Burkert 1984, 116; Schlesier 2010, 158f.

[134] Burkert 1984, 116; vgl. Schlesier 2010, 158f.

[135] Hdt. II, 81.

[136] Vgl. Rohde 1991, II, 115.

gumentation setzt aber eben voraus, dass es sich bei der frühen ‚Orphik' (zumindest in ihrem Kerngehalt[137] bzw. in ihren konkreten Zielen) um eine homogene Religions- bzw. Kultgemeinschaft handelte. Zwar liegen mit dem sog. Papyrus von *Derveni*[138], den Goldplättchen von *Hipponion* (dem modernen süditalienischen Vibo Valentia) und *Pelinna* (Thessalien, ca. Ende des 4. Jhd.) und den Knochentäfelchen des am Schwarzen Meer liegenden *Olbia* (u.a.) seit einigen Jahren bzw. Jahrzehnten entscheidende Indizien vor, die einen Zusammenhang von 'Ορφικοί (*Orphikoí* „Orphikern"), Seelenlehre und Dionysos (-kult) bzw. Totenkult bereits im 5. Jhd. bezeugen[139] (so die Schriftquellen aus Olbia) bzw. eine entwickelte ‚orphische' Theogonie und Kosmogie bereits im 4. Jhd. bestätigen[140] (so der Derveni-Papyrus). Deswegen allerdings von einer einheitlichen Lehre sprechen zu können, gilt als äußerst umstritten und eher unwahrscheinlich. Die genannten ausgegrabenen Textfragmente erwecken auf Grund ihres diffizilen Inhaltes eher den Eindruck, als konnten sie je nach Bedarf und äußeren Umständen *ad hoc* erstellt, abgeändert und/oder verfeinert und ausgeschmückt werden, wodurch es teilweise zu außerordentlichen Widersprüchen (und auch Rechtschreibfehlern) kommt[141]. Daher ist anzunehmen, dass die Verfassung der Texte keiner zentralen Kontrolle oder Instanz unterlag (und demnach keine einheitliche Doktrin aufweisen) und die Texte daher eher die Auffassungen unterschiedlicher Gruppen oder Einzelpersonen widerspiegeln[142], denen es relativ frei oblag, im Rahmen dichterischer Freiheit, Ideen und Bilder zu erfinden, hinzuzufügen oder abzuändern.

Dennoch gehören die Texte sowohl zu den aufschlussreichsten aber auch – eben auf Grund ihrer inhaltlichen Fragilität – zu den umstrittensten „Mysterientexten"[143] antiker griechischer Prägung. Sie enthalten sowohl Instruktionen zu Jenseitsreisen der Verstorbenen (inkl. der Kenntnis und Wiedergabe einer ausgeklügelten Topographie der Unterwelt[144]) als

---

137 Linforth 1973, 307.

138 Vgl. Gábor Betegh, *The Derveni Papyrus. Cosmology, Theology and Interpretation*, Cambridge 2004.

139 Burkert 2011, 440. Durch die kontextuelle Betrachtung und den Vergleich dieser Funde wurde es erst möglich, „die Qualität des Dionysos als Mysteriengott gleichberechtigt neben die des Weingotts und des Ekstasegotts zu stellen, ja zu erkennen, dass die Synthesis aller drei Qualitäten den Eingeweihten nicht allein ein besseres Los im Jenseits, sondern auch, anders als in den übrigen antiken Mysterienkulten, eine Neugeburt im Tod, wenn nicht gar eine Gottwerdung, versprach", Schlesier 2010, 158.

140 Bremmer 2002, 11.

141 Christoph Riedweg, „Initiation – Tod – Unterwelt. Beobachtungen zur Kommunikationssituation und narrativen Technik der orphisch-bakchischen Goldplättchen", in: Fritz Graf (Hrsg.), *Ansichten griechischer Rituale. Geburtstags-Symposion für Walter Burkert*, Stuttgart u.a. 1998 (359-398), 363; vgl. Burkert 1998, 393.

142 Riedweg 1998, 363.

143 Henrichs 2010, 95. Die Texte sind alle auf dünnes Gold eingraviert und wurden – unabhängig von Alter und Herkunft – in Gräbern gefunden, wo sie den Toten entweder in die rechte Hand oder auf die Brust oder aber in den Mund gelegt worden waren; Riedweg 1998, 363. Einen sehr allgemeinen Überblick über die Texte und deren Inhalte gibt Hugh Bowden, *Mytery Cults in the Ancient World*, London 2010, 148- 155. Das Buch geht allerdings nur an einer kurzen Stelle auf Seelenwanderung ein (146) und lässt diesen Topos fast unbeachtet.

144 Eine Topographie, die stark ‚homerisch' zu sein scheint; vgl. Schlesier 2001, 168f.

auch rituelle Anweisungen. Auf Grund dieser – teilweise sehr detailreichen – Handlungsanweisungen gehören die Inschriften auf den Goldplättchen zu den wenigen Zeugnissen, die dem modernen Leser und Interpreten Einblick geben in mögliche „religiöse Erfahrungen und Erwartungen in einem antiken Mysterienkult“[145]. Als „geheime Memoranden“[146] bzw. als „Erinnerungsstützen“[147] wurden sie dem eingeweihten Mysten mit ins Grab gegeben, so dass dieser sich auf seiner Wanderung in die Gefilde der Seligen nicht im Schattenreich der Unterwelt verlor[148]. So heißt es beispielsweise auf dem ältesten erhaltenen Goldplättchen aus *Hipponion* (ca. 400 v. Chr.):

> (Bernabé, *OF* 474[149] = Graf/Johnston 1 Hipponion) „This is the work of Memory,
> when you are about to die
> down to the well-built house of Hades. There is a spring at the right side,
> and standing by it a white cypress.
> Descending to it, the souls of the dead refresh themselves.
> Do not even go near this spring!
> Ahead you will find from the Lake of Memory,
> cold water pouring forth; there are guards before it.
> They will ask you, astute wisdom,
> what you are seeking in the darkness of murky Hades.
> Say, “I am son of Earth and starry Sky,
> I (masculine) am parched with thirst and am dying; but quickly grant me
> cold water from the Lake of Memory to drink.”
> And they will announce you to the Chthonian King,
> and they will grant you to drink from the Lake of Memory.
> And you, too, having drunk, will go along the sacred road on which other
> glorious initiates and *bacchoi* travel.“[150]



Abb. 2. ‚Orphisches‘ Goldplättchen, *Hipponion* (5.9 x 4,9 x 3,2 cm), ca. 4. Jhd. v. Chr., Museo Archeologico Statale di Vibo Valentia.

---

145 Hans Dieter Betz, „‘Der Erde Kind bin ich und des gestirnten Himmels’. Zur Lehre vom Menschen in den orphischen Goldplättchen“, in: Graf 1998 (399-419), 400. Hier liegt wahrscheinlich auch einer der Hauptgründe, die jedweder Form von Interpretation und Spekulation Tür und Tor öffnet.

146 Ebd.

147 Schlesier 2001, 168.

148 „Die Tatsache, daß den Verstorbenen das Goldplättchen mit ins Grab gegeben wurde, setzt voraus, daß das Vergessen ein Haupthindernis auf dem Wege zu den Gefilden der Seligen darstellt. Danach ist der eigentliche Tod, der Tod im Tod, das Vergessen. Das Goldplättchen hilft daher, den gefährlichsten Teil der Wegstrecke bis zur Quelle der Erinnerung zu überwinden, deren Wasser aus einem See gespeist wird und aus der ein kühler Trunk die Wandernden erquicken soll“, Betz 1998, 402f.

149 Vgl. Alberto Bernabé, *Poetae Epici Graeci. Bd. II. Orphicorum et Orphicis similium testimonia et fragmenta,* München 2004. Beide Plättchen lagen Zuntz noch nicht vor; vgl. Günther Zuntz, „The Gold Leaves“ in: Günther Zuntz, *Persephone. Three Essays on Religion in Magna Graecia*, Oxford 1971, 277-413.

150 Graf, Johnston 2007, 5.

„Die Realität, die hinter diesen Texten steht, läßt sich mit hinlänglicher Sicherheit fassen. Nichts spricht für eine bakchische oder orphische ‚Kirche' mit Klerus und Dogma. Es handelt sich um wandernde Reinigungspriester, καθαρταί, τελεσταί, die ihren Klienten durch Weiherituale ‚Lösung' aus allerlei Not und Ängsten bieten, einschließlich der Angst vor dem Tod und vor Jenseitsstrafen"[151]. Auf einem anderen in *Pelinna*[152] gefundenen Goldplättchen findet sich folgende ebenfalls von esoterischem (d.h. bakchisch-dionysischem) Mysterienwissen durchdrungene Aufschrift zur Beeinflussung des Daseins in der Unterwelt. Die Aufschrift weist allerdings weniger die Züge eines „Jenseitsführers"[153] als vielmehr den Charakter formelhafter Beschwörungsfloskeln auf:

> (Bernabé, *OF* 485/486 = Graf, Johnston 26 Pelinna a,b) „Now you have died and now you have come into being, O thrice happy one, on this same day.
> Tell Persephone that the Bacchic One himself released you.
> Bull, you jumped into milk.
> Quickly, you jumped into milk.
> Ram, you fell into milk.
> You have wine as your fortunate honour.
> And below the earth there are ready for you the same prizes as for the other blessed ones."[154]

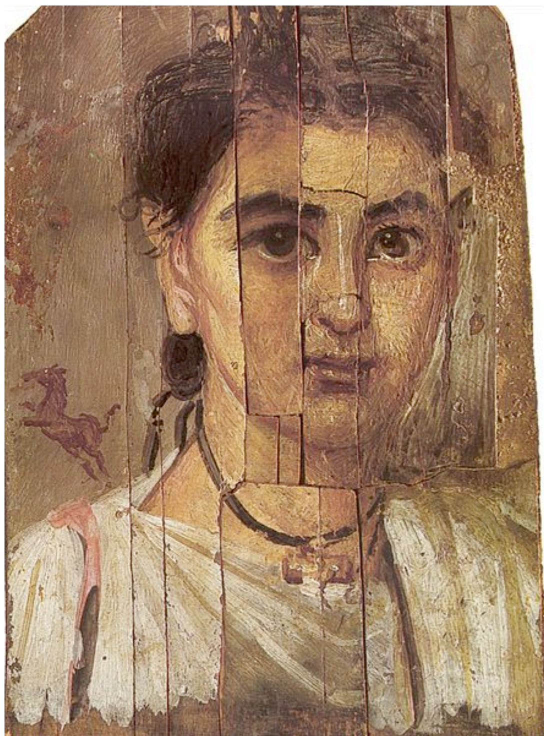


Abb. 3. Grab- bzw. Mumienportrait eines Jungen (mit einem Goldplättchen um den Halz?), *al-Fayyūm*, Ägypten, ca. 2 Jhd. n. Chr., Holz, Encaustikmalerei (37 x 18 cm), *Warschauer National Museum*.

[151] Burkert 1998, 393.
[152] Vgl. Walter Burkert, „Die neuen orphischen Texte: Fragmente, Varianten, ‚Sitz im Leben'", in: W. Burkert, L. Gemelli Marciano, E. Matelli, L. Orelli (Hrsg.), *Fragmentsammlungen philosophischer Texte der Antike*, Göttingen 1998 (387-400), 391.
[153] Betz 1998, 400.
[154] Graf, Johnston 2007, 37.

Diese und andere Funde hatten zur Folge, dass sich das Bild von der sog. frühen ‚Orphik‘ stets gewandelt hat und eine einheitliche Lehre, vor allem für den hier zu untersuchenden Zeitraum des 6. und 5. Jhd. v. Chr., kaum zu fassen ist, obwohl dieser Versuch in der langen, fast dreihundert Jahre währenden, Forschungsgeschichte immer wieder unternommen wurde. So sind es besonders die auf den hier zu untersuchenden Zeitraum des 6. und 5. vorchristlichen Jhds. projizierten Annahmen einer ‚orphisch‘ geprägten Seelenwanderungsvorstellung, welche als überaus spekulativ angesehen werden müssen. Viele dieser Annahmen beruhen erst auf Überschreibungen und Interpretationen durch die spätere platonische – bzw. zum Teil erst neuplatonische – Philosophie. „Zudem wurden schon im Altertum pythagoreische Dogmata mit orphischen Glaubenssätzen vermischt, so daß sich eine Scheidung zwischen orphischen und pythagoreischen Gedanken schon für die vorplatonische Zeit kaum durchführen läßt“[155]. Warum die Spekulationen über eine Seelenwanderungsdoktrin im Kontext der frühen ‚Orphik‘ in wissenschaftlichen Debatten und den zum Teil äußerst phantastischen Diskursen der Moderne dennoch stets genährt und von neuem befeuert werden, soll im Folgenden an Hand einiger ausgewählter Indizien und Textstellen besprochen werden.

## KAPITEL II. 4.: Tod, Zerreißung und „Wiedergeburt“ des Dionysos

### II. 4. 1. ‚Mysterienkulte‘ und ‚orphische‘ Spekulation

Besonders im Kontext der sog. bakchisch-dionysischen ‚Mysterienkulte‘[156], die „dem Geweihten im Gegensatz zum Ungeweihten ‚Seligkeit‘ im Jenseits“[157] als eine Art „Erlösung“[158] versprechen[159], erfährt das homerisch-literarische Konzept der *psyché* Erweiterungen unterschiedlichster Prägungen (unter der Voraussetzung, dass dieses homerische Konzept tatsächlich auch eine ‚realkultische‘ Dimension abseits des literarischen Kontextes aufwies)[160].

[155] Kalogerakos 1996, 361f.
[156] Die Mysterienkulte lassen sich als Einweihungs- und Initiationsriten erstmals im 6. Jhd. v. Chr. nachweisen. Besonders die Götter Demeter und Dionysos sind die zentralen göttlichen Gestalten, an welche sich die Mysterien richten; vgl. Henrichs 2010, 87.
[157] Ebd.
[158] Walter Burkert, *Antike Mysterien. Funktionen und Gehalt*, München 1990 (zuerst engl. *Ancient Mystery Cults*, Havard 1987), 19.
[159] So heißt es beispielsweise im *Homerischen Demeter-Hymnos* (6. Jhd. v. Chr.): (h. II, 480-482) ὄλβιος, ὃς τάδ᾽ ὄπωπεν ἐπιχθονίων ἀνθρώπων: ὃς δ᾽ ἀτελὴς ἱερῶν ὅς τ᾽ ἄμμορος, οὔποθ᾽ ὁμοίων αἶσαν ἔχει φθίμενός περ ὑπὸ ζόφῳ ἠερόεντι. „Glückselig wer solches gesehen von den irdischen Menschen. Wer aber uneingeweiht in die heiligen Dinge und wer ohne Anteil daran, niemals ein ihnen gleichendes Schicksal besitzt er, ganz vergehend unter der modrigen Düsternis.“ Schlesier 2001, 160.
[160] Vgl. Anm. 98, o. 22.

An die Einweihung in die bakchisch-dionysischen Mysterienkulte war vor allem die Neuerung gekoppelt, dass es durch diese „für alle Menschen einen rituellen, frei wählbaren Zugang zur Privilegierung durch die Götter und zum Erwerb eines besseren Loses im Jenseits als das der gewöhnlichen Sterblichen gibt, [einen] Seligkeits-Status, der die Gestorbenen den Göttern angleicht“[161]. Innerhalb dieses Kontextes aus Mysterienkulten und „Arkandisziplinen“[162] verliert das schattenhafte nach Homer gezeichnete Dasein im Hades daher seinen Schrecken und wird um die „Verheißung“[163] eines Lebens nach bzw. im Tod erweitert. Dadurch wird die Wahrnehmung des Sterbens bzw. die Auffassung von Leben und Tod im Rahmen metaphysischer Spekulation (über den Tod) und ritueller Vorschriften und Handlungsmuster[164] erweitert (auch wenn das nach Homer beschriebene schattenhafte Dasein für alle Uneingeweihten bestehen bleibt[165]). „Erlösung“, „Vergöttlichung“ oder eben „Wiedergeburt“ wurden als Möglichkeiten eines persönlichen Lebens nach dem Tod angesehen[166].
Eine mögliche Grundlage bzw. ein Indiz für das Aufkommen von Vorstellungen einer göttlichen und unsterblichen und daher möglicherweise auch zum Wandern getriebenen ‚Seele‘ im zeitlichen Rahmen des 6. Jhd. v. Chr. liegt u.a. im Dionysos-Zagreus Mythos begründet[167], welcher zugleich eine kognitive Grundlage für diese vielfältige (und in weiten Teilen des griechisch sprachigen Mittelmeerraumes verbreitete) kultisch-dionysische Mysterienpraxis liefert[168], da der Gott Dionysos seit dem 6. Jhd. als ein zentraler Mysteriengott bezeugt ist[169]:

Laut Mythos[170] wurde das Zagreus-Kind[171] (Sohn der Unterweltsgöttin Persephone und des Zeus) auf Geheiß der Göttin Hera von Titanen ermordet. In Verkleidung nähern sich diese

[161] Schlesier 2001, 160f.
[162] Henrichs 2010, 87. Ablauf und Inhalt der kultischen Handlungen der (eleusinischen) Mysterien standen unter striktem Redeverbot. Zwar kann der Ablauf durch Andeutungen spätantiker Schriftsteller, die zumeist vor ihrer Konversion zum Christentum in die Mysterien eingeweiht wurden (so z.B. CLEMENS VON ALEXANDRIEN, ca. 150-215 n. Chr., LACTANTIUS, ca. 250-320 n. Chr., GREGOR VON NAZIANZ, ca. 329-390 n. Chr., HIPPOLYTOS VON ROM, ca. 170-235 n. Chr.), rekonstruiert werden, „ohne daß jedoch eine vollständige, unverzerrte Vorstellung davon möglich wäre oder gar ein genaues, unstrittiges Verständnis davon, welche Erfahrungen es waren, die den Eingeweihten die Gewißheit eines Seligkeitsstatus im Jenseits vermitteln konnten“, Schlesier 2001, 161.
[163] Kalokerakos 1996, 11.
[164] Diese Vorschriften und Handlungsmuster gelten insbesondere als Richtlinien für die Lebenden, um – wiederum im Rahmen eben jener Spekulationen – auf den Tod bzw. auf das Jenseits positiv einwirken zu können.
[165] Schlesier 2001, 160.
[166] Henrichs 2010, 87.
[167] Vgl. Kalogerakos 1996, 147.
[168] Da dieser Mythos von mehreren antiken Autoren explizit mit Mysterien in Zusammenhang gebracht wird; vgl. Burkert 1990, 62, besonders Anm. 38.
[169] Burkert 2009, 82; vgl. Max L. Baumer, *Dionysos und das Dionysische in der antiken und deutschen Literatur*, Darmstadt 2006, 12.
[170] Vgl. Martin L. West, *The Orphic Poems*, Oxford 1983, Kap. V, „The Eudemian Theogony (continued). The Death and Rebirth of Dionysus“, 140-175; Noel Robertson, „Orphic Mysteries and Dionysiac Ritual“, in: M. B. Cosmopoulos (Hrsg.), *Greek Mysteries. The Archeology and Ritual of Ancient Greek Secret Cults*, London u.a. 2003, 218-240.

von Hera geschickten Titanen dem göttlichen Kind und umgarnen es mit Geschenken. Als dieses den „Widerschein seiner Gestalt“[172] in einem Spiegel betrachtet, fallen die Titanen über das Kind her. Zagreus versucht zwar, sich diesen zu entziehen, indem er sich in unterschiedliche Gestalten verwandelt. „Zuletzt wird er [aber], unter der Gestalt eines Stieres, überwältigt und in Stücke zerrissen, welche die wilden Feinde verschlingen“[173]. In seinem Zorn darüber zerschmettert Zeus die Titanen mit einem Blitz. Aus den Überresten sowohl des göttlichen Kindes als auch der titanischen Mörder gehen die Menschen hervor, deren Natur durch die ambivalenten Kräfte, aus denen sie hervorgingen, zweigeteilt ist: göttlich und titanisch[174]. Vom zerrissenen Zagreus ist einzig das Herz verschont geblieben, welches von Athene (bzw. Apollon) zu Zeus gebracht wird, der es daraufhin verschlingt. Aus Zeus entspringt dann letztlich der wiedergeborene „neue Dionysos“[175,176].

[171] Ζαγρεύς (Zagreus, „der große Jäger“; vgl. Rohde 1991, II, 116) wird der Gott in den Διονυσιακά (*Dionysiaka*, „Geschichten von Dionysos“) des spätantiken Dichters NONNOS VON PANOPOLIS (ca. 5. Jhd.) genannt (Nonn. *Dion*. 6, 166).

[172] Rohde 1991, II, 117.

[173] Ebd.

[174] Claude L. Calame, „Orphik, Orphische Dichtung“, in: *Der Neue Pauly*, Brill Online 2011, Freie Universität Berlin.

[175] Rohde 1991, II, 117.

[176] Der Mythos von der Zerreißung des Dionysos-Kindes ist hauptsächlich erst durch spätantike (christliche) Autoren überliefert so z.B. durch den bereits angeführten Nonnos als auch durch IULIUS FIRMICUS MATERNUS [ca. 3./4. Jhd. n. Chr.; vgl. Bernhard Gallistl, „Der Zagreus-Mythos bei Euripides“, in: J. Latacz, G. Neumann, E. Siegmann (Hrsg.), Würzburger Jahrbücher für die Altertumswissenschaft. Neue Folge, Bd. VII, Würzburg 1981, 235-252] und durch Clemens von Alexandriens Werk *Protrepticus* („Mahnrede an die Heiden“): (II 17,2-18,2) „Die Dionysosmysterien aber sind völlig unmenschlich: wie er noch ein Knabe war und die Kureten einen Waffentanz um ihn aufführten, da schlichen sich mit List die Titanen ein und verführten ihn mit Kinderspielzeug; dann aber zerrissen ihn eben diese Titanen, da er noch unmündig war, wie der Thraker Orpheus, der Dichter der Telete, sagt (...) Das Herz des Dionysos nahm nun Athene heimlich weg und erhielt den Namen Pallas von dem Schlagen des Herzens. Die Titanen aber, die ihn zerrissen hatten, stellten einen Kessel auf einen Dreifuß, warfen die Glieder des Dionysos hinein und ließen sie zunächst kochen; dann aber steckten sie sie an Spieße und hielten sie über das Feuer. Hernach aber erscheint Zeus [wenn er ein Gott war, hatte er vielleicht den Duft des gebratenen Fleisches gerochen; denn das nennen ja eure Götter ihr Vorrecht], erschlägt die Titanen mit dem Blitzstrahl und übergibt seinem Sohne Apollon die Glieder des Dionysos zur Bestattung; der aber gehorcht dem Zeus, trägt den zerstückelten Leichnam auf den Parnaß und bestattet ihn daselbst.“ Zitiert nach: *Bibliothek der Kirchenväter* (http://www.unifr.ch/bkv/awerk.htm). Der Aspekt der „Wiedergeburt“ des Dionysos-Kindes taucht in diesem christlichen Kontext allerdings nicht auf.
Der Epikuräer PHILODEMUS VON GADARA (ca. 110-35 v. Chr.) spricht jedoch in seinem Werk *De pietate* (247 III, 11-13) von drei Geburten des Dionysos: „geboren von Semele, im Schenkel des Zeus ausgetragen, von den Titanen zerrissen und wiedergeboren, ‘indem Rhea seine Glieder zusammensetzte’“, Henrichs 2010, 100; vgl. Albert Henrichs, „Philodems «De Pietate» als mythographische Quelle“, in: *Cronache Ercolanesi* 5, Napoli 1975 (5-38), 35.
Nach Aussage des griechischen Schriftstellers und Geographen PAUSANIAS (ca. 115-118) hatte allerdings schon der angeblich die ‚Orakelsprüche‘ des Orpheus und des Musaios sammelnde Dichter ONOMAKRITOS (ca. 530-480 v. Chr.) von der Zerreißung des Zagreus durch die Titanen gedichtet: (Paus. VIII, 37, 5) παρὰ δὲ Ὁμήρου Ὀνομάκριτος παραλαβὼν τῶν Τιτάνων τὸ ὄνομα Διονύσῳ τε συνέθηκεν ὄργια καὶ εἶναι τοὺς Τιτᾶνας τῷ Διονύσῳ τῶν παθημάτων ἐποίησεν αὐτουργούς. „From Homer the name of the Titans was taken by Onomacritus, who in the orgies he composed for Dionysus made the Titans the authors of the god's sufferings“, Übersetzung: W.H.S. Jones, H.A. Ormerod, *Perseus Digital Library*; vgl. Burkert 2011, 443 (Anm. 69). Als das einzige vorhellenistische Zeugnis für den Zagreus Mythos gilt die Anspielung auf den Mythos im Fragment 133 Pindars; vgl. Linforth 1973, 350; Riedweg 1995, 45, dagegen: Holzhausen 2004, 22.

Nach diesem Mythos konnte Zagreus-Dionysos somit letztlich dem Tod trotzen und als Dionysos zu einem neuen Leben wiedergeboren werden.

Ein Indiz dafür, dass dieser wiedergeborene Dionysos daher vermutlich auch als *das* „göttliche *role model* [galt], auf dem die Wiedergeburtsvorstellungen der Dionysosmysten beruhten“[177], liefert Philodemus in seinem Werk *De pietate*. Demnach sind es die sog. *Orphikoí*, die sich ständig mit dem Schicksal des Dionysos und daher mit diesem Mythos beschäftigen[178], weswegen der Mythos auch schlicht als „orphischer Mythos“[179] benannt wird (diese Auseinandersetzung mit der Zerreißung des Dionysos und deren Interpretation unter ‚orphischen‘ Gesichtspunkten bleibt allerdings ein Sonderfall und kann daher nicht auf die antiken Mysterienkulte im Allgemeinen angewandt werden[180]). Nach ‚orphischem‘ Verständnis fungierte dieser Mythos sowohl als Untermauerung einer ‚Theologie‘ der unsterblichen ‚Seele‘[181] – was daher (aus heutiger Sicht) die Möglichkeit einer Vorstellung von deren Wanderung impliziert – als auch als Schöpfungsmythos von der Erschaffung des Menschengeschlechts aus der Vermischung der göttlichen und titanischen Überreste (‚orphische‘ Anthropogonie[182])[183]. Zugleich gilt der Mythos von der Zerreißung und der „Wiedergeburt“ des Gottes als der Kern der sog. ‚Orphik‘[184] und deren Verbindung mit rituellen Handlungsmustern.

Ob dieser oder ähnliche Mythen von der Zerreißung und der letztlichen „Wiedergeburt“ des Dionysos nun allerdings konkreten Anstoß für eine ‚nachhomerische‘ (bzw. ‚vorplatonische‘) und ‚innergriechische‘ Herausbildung von Seelenwanderungsvorstellungen (eben im Kontext der Interpretation der sog. frühen ‚Orphik‘) gab, lässt sich an Hand des Quellenmaterials aus dem 6. und 5. Jhd. v. Chr. nicht direkt bezeugen[185]. Warum eine vermeintlich ‚orphische‘ Interpretation des Dionysos-Zagreus-Mythos’ allerdings immer wieder

---

177 Henrichs 2010, 100; vgl. Albert Henrichs, „Der rasende Gott: Zur Psychologie des Dionysos und des Dionysischen in Mythos und Literatur“, in: Antike und Abendland 40, Berlin 1994 (31-58), 45; Schlesier 2001, 171.

178 Henrichs 2010, 100; Henrichs 1975, 36

179 Gallistl 1981, 241; Graf, Johnston 2007, 67.

180 Burkert 1990, 49. Umstritten ist auch, ob die Interpretation des Zerreißungstodes des Zagreus durch die sog. ‚Orphiker‘ schon im 5. oder gar 6. Jhd. gepflegt wurde; vgl. Holzhausen 2004, 20.

**181** Platon (*Meno* 81b): φασὶ γὰρ τὴν ψυχὴν τοῦ ἀνθρώπου εἶναι ἀθάνατον, καὶ τοτὲ μὲν τελευτᾶν—ὃ δὴ ἀποθνῄσκειν καλοῦσι—τοτὲ δὲ πάλιν γίγνεσθαι, ἀπόλλυσθαι δ᾽ οὐδέποτε „Sie sagen nämlich, die Seele des Menschen sei unsterblich, so daß sie jetzt zwar ende, was man sterben nennt, und jetzt wieder werde, untergehe aber niemals.“ Platon, *Menon*, bearbeitet von D. Kurz, deutsch von Friedrich Schleiermacher (zuerst Berlin 1828), aus: Platon, *Werke in acht Bänden*, griechisch und deutsch, herausgegeben von G. Eigler, Darmstadt 2011 (zuerst 1971), Bd. II, 539.

182 Richard L. Gordon, „Zagreus“, in: Hubert Cancik, Helmuth Schneider (Hrsg.), *Der Neue Pauly*, Brill Online 2011, Freie Universität Berlin.

183 Diese Annahmen gelten als äußerst umstritten und sind daher mit einer Reihe unterschiedlichster Problemstellungen verknüpft, auf die im Folgenden weiter eingegangen werden wird.

184 Linforth 1973, 307; Rohde 1991, II, 117; Guthrie 1966, 107.

185 Dagegen Böhme 1989, 1-12.

Anlass zu Spekulationen über eine konzeptionelle Seelenwanderungsvorstellung im Kontext der sog. ‚Orphik' gab, soll im Folgenden daher näher dargestellt werden.

## KAPITEL II. 5.: Seelenwanderung als ein Topos ‚orphisch'-„esoterischer Glaubensinhalte"[186]?

Das vorhandene Material gleicht dabei in erster Linie einem Mosaik, welches von unterschiedlichen Deutungs- und Interpretationsmustern, die auf das 6. und 5. Jhd. v. Chr. und somit auch auf den Zagreus-Mythos angewendet werden, überlagert ist. So behauptet Platon beispielsweise, dass die Lehre der Seelenwanderung in Mysterien (-Kulten) vermittelt wurde und dort Glauben fand[187]:

> (Platon *nom.* 870de) τοὺς οὖν τούτων μηνυτὰς ἀναιροῦσι θανάτοις, ὅταν ἄλλῳ μηδενὶ δύνωνται τρόπῳ. τούτων δὴ πάντων πέρι προοίμια μὲν εἰρημένα ταῦτ᾽ ἔστω, καὶ πρὸς τούτοις, ὃν καὶ πολλοὶ λόγον τῶν ἐν ταῖς τελεταῖς περὶ τὰ τοιαῦτα ἐσπουδακότων ἀκούοντες σφόδρα πείθονται, τὸ τῶν τοιούτων τίσιν ἐν Ἅιδου γίγνεσθαι, καὶ πάλιν ἀφικομένοις δεῦρο ἀναγκαῖον εἶναι τὴν κατὰ φύσιν δίκην ἐκτεῖσαι, τὴν τοῦ παθόντος ἅπερ αὐτὸς ἔδρασεν, ὑπ᾽ ἄλλου τοιαύτῃ μοίρᾳ τελευτῆσαι τὸν τότε βίον. πειθομένῳ μὲν δὴ καὶ πάντως φοβουμένῳ ἐξ αὐτοῦ τοῦ προοιμίου τὴν τοιαύτην δίκην οὐδὲν δεῖ τὸν ἐπὶ τούτῳ.
>
> „Für alle diese Fälle nun mag dies als Vorrede gelten und außerdem die Lehre, welche gar viele aus dem Munde derer, die sich in den Mysterien mit solchen Dingen ernsthaft befaßt haben, zu hören bekommen und daher fest daran glauben: daß die Bestrafung solcher Verbrechen im Hades stattfindet und daß jemand, wenn er in dieses Leben zurückkehrt, die naturgemäße Strafe erleiden muß, die darin besteht, daß er das, was er andern zugefügt hat, selber erleidet und von der Hand eines anderen durch ein ähnliches Geschick *sein neues Leben* enden muß."[188]

Auch die sog. bakchisch-dionyischen Goldplättchen „scheinen die Seelenwanderung vorauszusetzen, ohne sie ausdrücklich zu nennen"[189]. Diese und viele andere Quellen, die sich mit einem Zusammenhang der Dionysos-Mysterien (d.h. u.a. auch mit dem Mythos von der Zerreißung des Zagreus) und einer vermeintlichen Seelenwanderung im Kontext der sog. frühen ‚Orphik' beschäftigen, stammen aber zu großen Teilen erst aus dem 4. Jhd. v. Chr. [190] – wie das zitierte Beispiel Platons zeigt – und sind zumeist (schon) von platonischer Philosophie durchzogen, weswegen es äußerst problematisch erscheint, von bestimmten bzw. konkreten Annahmen (seien sie nun ‚theologischer'-theosophsicher[191], anthropogonischer oder kosmo-

[186] Henrichs 2010, 87.
[187] Kalogerakos 1996, 345.
[188] Platon 2011, Bd. VIII, 229; vgl. Burkert 1990, 74; Peter M. Steiner, *Psyche bei Platon*, Göttingen 1992; Florian Finck, *Platons Begründung der Seele im absoluten Denken*, Berlin u.a. 2007.
[189] Kalogerakos 1996, 345.
[190] Neben einem Knochentäfelchen aus Olbia, welches *Orphikoi* bereits im 5. Jhd. vermuten lässt; Kalogerakos 1996, 345.
[191] Zum „theosophischen Wissen" als identitätsstiftendem Merkmal der Mysterienkulte vgl. Fritz Graf, „Lesser Mysteries – Not less Mysterious", in: Michael B. Cosmopoulos (Hrsg.), *Greek Mysteries. The Archeology and Ritual of the Ancient Greek Secret Cults*, London u.a. 2004 (zuerst 2003) 241-262.

gonischer Natur) ‚orphischer‘ Interpretationen des Dionysos-Zagreus-Mythos‘ auszugehen und somit in der Interpretation der „Wiedergeburt“ des Gottes die Grundlagen für eine ‚orphisch‘ geprägte Seelenwanderungslehre zu vermuten.

Betrachtet man darüber hinaus die Indizien eingehend, die eine vermeintliche ‚orphisch‘ geprägte Seelenwanderungsvorstellung auf Grundlage der göttlichen Zerreißung vermuten lassen, fällt auf, dass es weder eine einheitliche Begriffsbestimmung noch eine einheitliche Kontextualisierung eines wie auch immer gedachten Seelenwanderungskonzeptes gibt. Denn die Verwendung des Begriffs der παλιγγενεσία[192] („Wiedergeburt“, „Wieder-Werdung“ des Gottes bzw. des Mysten) impliziert in diesem antiken Kontext arkaner Disziplinen noch keine Wanderung der ‚Seele‘, sondern in erster Linie nur die körperliche ‚Regeneration‘[193] bzw. das einmalige Wiederaufleben des Gottes und – in Analogie zu diesem – des Eingeweihten[194] (auch wenn diese körperliche Regeneration des Gottes einen neuen-alten Körper erforderlich macht, da der ‚alte‘ der Zerreißung durch die Titanen anheim fiel, stellt sich allerdings die

[192] Der Begriff παλιγγενεσία findet im Griechischen in unterschiedlichen Kontexten Verwendung, so z.B als philosophischer Terminus, als rein ‚profaner‘ und umgangssprachlicher Ausdruck, sowie – eher selten – als religiöser Terminus. In den unterschiedlichen Kontexten der antiken Seelenwanderungslehren findet der Begriff kaum Verwendung, was darin begründet sein kann, das die Stoa παλιγγενεσία als einen philosophischen Terminus zur Beschreibung der Welt nach dem sog. „Weltenbrand“ verwendet und sich die Konzipienten antiker Seelenwanderungsvorstellungen in ihrer Nicht-Verwendung des Begriffs παλιγγενεσία von der Stoa abgrenzen wollten, so dass es nicht zu Verwechslungen käme (eine Einschränkung, deren Notwendigkeit die undifferenzierte Gleichsetzung der Begriffe „Wiedergeburt“ und „Seelenwanderung“ widerspiegelt; s. Anm. 214, u. 42); vgl. W.P. Schneemelcher, „Wiedergeburt I “, in: Gerhard Müller (Hrsg.), *Theologische Realenzyklopädie*, Bd. XXXVI, Berlin u.a. 2004 (1- 9), 1; Wiard Popkes, „Wiedergeburt II“, in Ebd. (9-14), 11; Dey 1937, 6-13.

[193] Lat. *regeneratio/ renovatio*. Offen bleibt dabei die Frage, inwieweit der dionysische Jenseitsglaube vom ägyptischen Osiriskult abhängig ist; vgl. Burkert 2011, 444. Dem altägyptischen Mythos nach wird der Gott Osiris, der als Thronerbe in der vierten Generation die Regentschaft über Ägypten antreten soll, von seinem Bruder Seth überfallen, erschlagen und zerstückelt. Die zerrissenen Glieder wirft Seth ins Wasser, woraufhin der Nil die Glieder des Osiris im ganzen Land zerstreut. Isis, die Schwester und Gemahlin des Osiris, macht sich daraufhin klagend umherirrend auf die Suche nach den Überresten ihres Bruders und Mannes und fügt diese wieder zusammen. Osiris wird daraufhin „wiedergeboren“ und herrscht fortan über die Toten in der Unterwelt; vgl. Jan Assmann, *Tod und Jenseits im Alten Ägypten*, München 2001, 29- 53; Die einzigen durchgehenden Betrachtungen des Mythos wurden erst in griechischer Sprache von PLUTARCH (ca. 54-125 n. Chr.), *De Iside et Osiride* und DIODORUS SICULUS (ca. 1. Jhd. v. Chr.), *Bibliotheca Historica* (I, 2-27) verfasst; vgl. Assmann 2001, 29. Diodor schreibt auch, dass der „Anblick der ägyptischen Landschaft Orpheus und Homer zu ihren Vorstellungen über das jenseitige Paradies der Toten inspiriert habe. Orpheus habe die ägyptischen Mysterien aus Ägypten nah Griechenland gebracht. So habe sie Homer beschrieben. (*Od.* 24.1-2, 11-14) Die »Asphodelos-Wiese, wo die Toten wohnen« sei der Platz am ›acherusischen See‹ in der Nähe von Memphis, wo es wunderbar schöne Wiesen, Sümpfe, Lotusblumen und Binsen gebe; und es sei ganz richtig, daß dort die Toten wohnen, denn dort seien die schönsten Grabstätten der Ägypter, und die Toten würden dorthin übergesetzt über den Fluß und den acherusischen See (I, 96f.)“, Jan Assmann, *Weisheit und Mysterium. Das Bild der Griechen von Ägypten*, München 2000, 60. Zu Parallelen und Analogien zwischen ägyptischen Jenseitsvorstellungen und den ‚orphischen‘ Goldplättchen vgl. Reinhold Merkelbach, „Die goldenen Totenpässe_Ägyptisch, orphisch, bakchisch“, in: *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 128, Bonn 1999, 1–13. Zur Analogie Mysterienverständnis von griechischem und ägyptsichem Mysterienverständnis insbesondere bei Herodot vgl. Walter Burkert, „Mysterien der Ägypter in griechischer Sicht: Projektionen und Kulturkontakt“ in: Fritz Graf (Hrsg.), *Walter Burkert. Kleine Schriften III. Mystica, Orphica, Pythagorica*, Göttingen 2006, 152- 172. Zur außerordentlich differenzierten Betrachtung des Begriffs παλιγγενεσία vgl. Joseph Dey, *ΠΑΛΙΓΓΕΝΕΣΙΑ. Ein Beitrag zu Klärung der religionsgeschichtlichen Bedeutung von Tit. 3, 5*, Münster 1937.

[194] Vgl. Hopf 1934, 23.

Frage, was das verbindende ‚innere' Element bzw. ‚Wesen' ist, welches sowohl Zagreus als auch Dionysos eine eigenene göttliche Identität und Geschichte verleiht, sie dennoch aber in eine konkrete Verbindung setzt). Umgangssprachlich bezieht sich παλιγγενεσία sogar in erster Linie auf jede „Art von Erneuerung im Hinblick auf die Rückkehr in frühere Verhältnisse"[195], wodurch die körperliche Regeneration des Gottes besonders hervorgehoben wird und eine zyklische Progression im Sinne einer Wanderung der ‚Seele' mit der körperlichen Regeneration nicht vereinbar ist.

Ähnlich wie die „Wiedergeburt" u.a. christlicher Prägung[196] ist für den Teilnehmer an Mysterienkulten in erster Linie auf eine bestimmte Form der ‚Initiation' *im Leben* bzw. – als Analogie dazu – *im Tod* (und ‚zur' Unsterblichkeit) hingewiesen, womit eine konkrete Statusveränderung des Initiierten einhergeht und nicht unbedingt auf eine zyklisch-geprägte Seelenwanderung. Man könnte annehmen, dass die rituelle „Wiedergeburt" des Mysten – in Analogie zur „Wiedergeburt" des Gottes – deswegen so verheißungsvoll und anziehend erscheint, da dem Mysten durch seine rituelle „Wiedergeburt" im Rahmen der bakchisch-dionysischen Kultpraxis eben ein definitives sorgloses und seliges Dasein im Tod bzw. in den Gefilden der Unterwelt versprochen wird und er sich daher eben nicht mit einer erneuten Inkarnation ins reale Leben auf Grund eines möglichen zeitlich eingegrenzten Daseins in der Unterwelt konfrontiert zieht, seine ‚Seele' daher nicht zur beständigen Wanderung – auf Grund einer angeblichen ‚Ursünde'[197] – ‚verdammt' ist[198].

195 E. Pax, „Wiedergeburt", in: J. Höfer, K. Rahner, *Lexikon für Theologie und Kirche*, Bd. X, Freiburg 1965 (1100-1102), 1100.

196 Allerdings wäre es zu ungenau, diese Initiation mit „Bekehrung", „Buße" oder gar „Taufe" zu assoziieren; vgl. Dey 1937, 40-64 (Kap. II. „Religiöse Umwelt des Urchristentums", Teil 2 „Die eleusinischen Mysterien").

197 Vgl. Graf, Johnston 2007, 68: „Persephone's ancient grief" und das dort zitierte Fragment Pindars (frg. 133): (Plat. *Menon* 81b) Φερσεφόνα ποινὰν παλαιοῦ πένθεος δέξεται, εἰς τὸν ὕπερθεν ἅλιον κείνων ἐνάτῳ ἔτεϊ ἀνδιδοῖ ψυχὰς πάλιν „Denn von welchen Persephone die Sühne für altes Elend annimmt, deren Seelen gibt sie der oberen Sonne im neunten Jahr wieder zurück", Kirk, Raven, Schofield 2001, 349. Demnach besteht diese ‚Ursünde' des Menschengeschlechts Persephone gegenüber. Sie verlor ihren Sohn, weswegen erst das Menschengeschlecht geschaffen werden konnte. Das Menschengeschlecht ‚verdankt' seine Existenz also dem ungewollten Verlust der Mutter Persephone. Von dieser Schuld – durch welche die menschliche Existenz mit Übel, Leid und Mühe verbunden ist – der Mutter gegenüber können die Menschen (nur?) im Mysterienkult durch den wiedergeboren Sohn Dionysos gelöst werden, wie das Goldplättchen aus Pelinna zeigt (s.o. 31). Daher kann der Text, „der vom 'lösenden Bakchios' spricht, als eine von Reinigungspriestern vermittelte Heilungslehre der Mysterien, bei der Dionysos die Erlösung von Übeln und Leiden bewirkt" (Schlesier 2010, 159) verstanden werden; vgl. Burkert 2011, 444: „Wenn schließlich Pindar davon spricht, dass Persephone von Verstorbenen ‚Buße für alte Trauer' annimmt, ehe sie diese zu erhöhtem Dasein entlässt, kommt als Grund der Trauer der Göttin, an der die Menschen Schuld tragen, wohl nur der Tod ihres Kindes Dionysos in Frage."

198 Dass man nicht davon ausging, dass die Toten nach einem zyklisch begrenzten Aufenthalt in den seligen Gefilden der Unterwelt ins Leben zurückkehrten bzw. in einen anderen Körper reinkarnierten – was mit einem Verlust des seligen Zustands der Toten in der Unterwelt einherginge – zeigen beispielsweise die Anthesterien, eines der ältesten Festivals bzw. Dionysien zu Ehren des Gottes Dionysos, welches in allen Teilen Griechenlands gefeiert wurde und dessen besondere Aufgabe u.a. darin bestand, sicher zu stellen, dass die

Unabhängig von den wie auch immer interpretierten mythologischen Grundlagen, welche sich als ein schier endloses und kaum zu beschreibendes Netz aus Interpretationen präsentieren[199],

Toten ein möglichst glückliches d.h. seliges Dasein in der Unterwelt haben; vgl. Graf, Johnston 2007, 73; Renate Schlesier, Anne Ley, „Dionysos (Διόνυσος)“, in: Hubert Cancik, Helmuth Schneider (Hrsg.), *Der Neue Pauly*, Brill Online 2011, Freie Universitaet Berlin; Christoph Auffarth, „Anthesteria“, in: Ebd.

Dass es durchaus eine Vorstellung einer solchen zeitlichen Begrenzung der glücklichen postmortalen Existenz im Jenseits im Kontext metaphysischer Spekulation gegeben hat, zeigt der thrakisch-getische Kult des Gottes Zalmoxis, von dem Herodot berichtet, dass er möglicherweise Sklave des Pythagoras gewesen sei und nach seiner Freilassung den Thrakern die Lehre (des Pythagoras?) von der Unsterblichkeit (der ‚Seele‘?) gebracht habe: (IV, 94) ἀθανατίζουσι δὲ τόνδε τὸν τρόπον: οὔτε ἀποθνήσκειν ἑωυτοὺς νομίζουσι ἰέναι τε τὸν ἀπολλύμενον παρὰ Σάλμοξιν δαίμονα (...) ὡς δὲ ἐγὼ πυνθάνομαι τῶν τὸν Ἑλλήσποντον οἰκεόντων Ἑλλήνων καὶ Πόντον, τὸν Σάλμοξιν τοῦτον ἐόντα ἄνθρωπον δουλεῦσαι ἐν Σάμῳ, δουλεῦσαι δὲ Πυθαγόρῃ τῷ Μνησάρχου (...)ἀναδιδάσκειν ὡς οὔτε αὐτὸς οὔτε οἱ συμπόται αὐτοῦ οὔτε οἱ ἐκ τούτων αἰεὶ γινόμενοι ἀποθανέονται, ἀλλ᾽ ἥξουσι ἐς χῶρον τοῦτον ἵνα αἰεὶ περιεόντες ἕξουσι τὰ πάντα ἀγαθά. „Sie stellen sich die Unsterblichkeit des Menschen so vor: Sie glauben, daß sie nicht sterben, sondern daß der Dahinscheidende zu dem Dämon Salmoxis geht (...) Wie ich aber von den am Hellespont und am Ponthos wohnenden Griechen erfahre, ist dieser Salmoxis ein Mensch gewesen und als Sklave nach Samos verkauft worden. Er diente als Sklave bei Pythagoras, dem Sohn des Mnesarchos (...) Dabei lehrte er sie, daß weder er noch seine Gäste noch deren Nachkommen sterben würden, sondern an den Ort kämen, wo sie ewig weiterlebten und alle Güter in Fülle hätten“, Herodot, *Historien*, griechisch und deutsch, herausgegeben von Josef Feix, Zürich 1995, 571ff. Das byzantinische Lexikon *Suda* berichtet, dass der zeitliche Aufenthalt bei Zalmoxis begrenzt ist, die „Umsiedlung“ (Rohde 1991, II, 29) der Toten in die seligen Gefilde der Unterwelt auf eine „Wiederkehr“ hinausläuft: (Suda s.v. *Ζάμολξις*): ἀθανατίζουσι δὲ καὶ Τέριζοι καὶ Κρόβυζοι καὶ τοὺς ἀποθανοῦντας ὡς Ζάμολξίν φασιν οἴχεσθαι, ἥξειν δὲ αὖθις: καὶ ταῦτα ἀεὶ νομίζουσιν ἀληθεύειν. θύουσι δὲ καὶ εὐωχοῦνται, ὡς αὖθις ἥξοντος τοῦ ἀποθανόντος. „The Terizoi and the Krobuzoi also consider themselves immortal and say that those who have died go away like Zamolxis, but will come back again. And they think that he was always speaking the truth about these matters. They sacrifice and feast, [believing] that he who has died will return“, *Suda-online* (http://www.stoa.org/sol/), s.v. *Ζάμολξις.* Der Geograph POMPONIUS MELA (ca. 1. Jhd. n. Chr.) beschreibt die Vorstellung der Thraker in seiner physischen Weltbeschreibung *De chorographia* auf folgende Weise: (II, 18) Una gens Thraces habitant, aliis aliisque praediti et nominibus et moribus. Quidam feri sunt et paratissimi ad mortem, Getae utique. Id varia opinio perficit; alii redituras putant animas obeuntium, alii etsi non redeant non extingui tamen, sed ad beatiora transire, alii emori quidem, sed id melius esse quam vivere. Itaque lugentur apud quosdam puerperia natique deflentur, funera contra festa sunt, et veluti sacra cantu lusuque celebrantur. „Ein einziger Stamm, die Thraker, wohnt hier, freilich mit unterschiedlichen Namen und Gebräuchen versehen: Einige sind wild und stets zum Tode bereit, etwa die Geten. Diese bewirken verschiedene Vorstellungen: Die einen glauben, daß die Seelen der Gestorbenen wiederkehren; andere zwar nicht, daß sie zurückkommen, aber auch nicht, daß sie ausgelöscht werden, sondern daß sie in glücklichere Gefilde übergehen, wieder andere meinen, daß sie zwar wirklich sterben, doch sei dies besser als zu leben. Deshalb betrauert man die Niederkunft und beweint die Neugeborenen, feiert dagegen Bestattungen als Feste und begeht sie unter Sang und Spiel wie etwas Heiliges“, Pomponius Mela, *Kreuzfahrt durch die Alte Welt*, zweisprachige Ausgabe von Kai Brodersen, Darmstadt 1994, 94ff.

Rohde (1991 II, 31) sieht in dieser “Wiederkehr” der Toten die Grundlage einer Seelenwanderungsvorstellung nach pythagoreischem Vorbild und somit wiederum den Nachweis für die Unsterblichkeit der ‚Seele‘ begründet: “Es kann hiernach nicht zweifelhaft sein, dass man die, dem Pythagoras eigene Lehre von der Seelenwanderung in Thrakien wiedergefunden hatte, und dass der Glaube an die ‚Wiederkehr‘ der Seele zu verstehn ist (wie er auch allein, ohne durch den Augenschein widerlegt zu werden, sich behaupten konnte), dass die Seelen der Todten in immer neuen Verkörperungen wiederkehrend ihr Leben auf Erden fortsetzen, und insofern ‚unsterblich‘ seien.” Dagegen argumentieren Long 1948, 8; J. A. Philip, *Pythagoras and early Pythagoreanism*, Toronto 1966, 153, und Mircea Eliade, *Von Zalmoxis zu Dschingis-Khan. Religion und Volkskultur in Südosteuropa*, Köln 1982 (zuerst franz. *De Zalmoxis à Gengis-Khan*, Paris 1970), 41f., dass Zalmoxis die Seelenwanderung nicht lehren kann, da er aus seinem Erdloch bzw. aus seinem Gemach (οἴκημα; Herodot IV, 95) in der Unterwelt nicht in körperlich veränderter Form zurückkehrt. Auch berichten die Quellen nicht, dass die ‚Seele‘ vom Körper getrennt zu Zalmoxis gehe, was allerdings eine entscheidende Voraussetzung für eine seelische Reinkarnation wäre. Entscheidend ist nämlich, dass – ähnlich wie in den ‚orphischen‘ Kontexten der bakchisch-dionysischen Mysterienkulte, das glückselige Leben erst nach dem Tod in der Unterwelt als *Leben im Tod* einsetzt.

[199] Schon die Beschreibung und Wiedergabe des Zerreißungsmythos umfasst in der Antike ca. 1000 Jahre, wenn man Onomakritos (ca. 530-480 v. Chr.) und NONNOS VON PANOPOLIS (ca. 5. Jhd. n. Chr.) als die äußeren Begrenzungen ansieht.

führen im Kontext der dynamisch-reflexiven Glaubensdisziplinen dieser kultisch-esoterischen Gruppierungen der Mysterienkulte (deren Inhalte zwar streng geheim gehalten wurden, der Mythos von der Zerreißung allerdings im griechischsprachigen Mittelmeerraum verbreitetes Allgemeingut war) daher vor allem solche ethischen Überlegungen – in Bezug auf eine spekulative Annahme einer möglichen besseren Stellung im Jenseits – zu der Annahme, „dass der Fromme und Gerechte auf solche ‚Seligkeit' (d.h. „Wiedergeburt"; GN) Anspruch hat (vor allem durch die Ausübung einer bestimmten Kultpraxis; GN) während der Böse in jedem Fall seine Strafe finden muss (...)"[200]. Im Rahmen dieser ethischen Überlegungen sind besonders die rätselhaften Aussagen Platons (wiederum aus dem 4. Jhd. v. Chr.) – welche im Nachhinein als ‚orphisch' klassifiziert werden – in Bezug auf das Verhältnis von ‚Seele' und Körper für das Aufkommen und die Verbreitung unterschiedlicher Seelenwanderungsvorstellungen von besonderer Bedeutung.

Als Grundlage weiterer philosophisch-ethischer Überlegungen sah Platon im 4. Jhd. v. Chr. den Menschen (als ‚psychosomatische' Einheit) als aus zwei entgegengesetzten, sich aber dennoch bedingenden, Teilen zusammengesetzt: aus dem σῶμα (*soma*) und der (nach der ‚orphischen' Interpretation des Zagreus-Mythos ‚nun' als göttlich interpretierten) *psyché*, aus ‚Leib' und ‚Seele'[201]. Diese Trennung bildet die Voraussetzung, die *psyché* zu einer vom Körper getrennten und unabhängigen (göttlich-) geistigen Entität zu stilisieren, welche zugleich Sitz bzw. Träger der persönlichen und ewigen (da göttlichen) Identität des Menschen ist. Dadurch ist es erst möglich, eine Wanderung der ‚Seelen' zu denken. Ob diese Trennung nun allerdings wiederum als streng platonisch anzusehen ist, oder aber ob die Trennung bereits Bedeutungsnuancen und Impulse im Rahmen dionysischer Mysterienpraxis bereits im 6. und 5. Jhd. v. Chr. auch aus ‚orphischen' (und/oder daran anknüpfenden ‚pythagoreischen') Spekulationen über ein Leben nach dem Tod gewonnen hat, muss allerdings weiterhin als außerordentlich spekulativ angenommen werden, da es als nicht gesichert gilt, dass die ‚orphischen' Goldplättchen, vor allem die olbischen Knochentäfelchen, das Gegensatzpaar σῶμα-ψυχή (‚Körper-Seele') kannten[202]. Denn diese Codierung liefert erst die entscheidenden spekulativen

---

[200] Burkert 2011, 303.

[201] Folgende esoterische Aufschriften finden sich auf den olbischen Knochentäfelchen: (1) „Leben : Tod : Leben / Wahrheit / Dio(nysos) , Orphiker (?)" (2) „Friede : Krieg / Wahrheit : Lüge / Dio(nysos)" und (3) „Dio(nysos) / [Lüge?] : Wahrheit / [– ? – ], Seele", Henrichs 1994, 48. An Anlehnung an die Systematik Albert Henrichs bezeichnen die Schrägstriche jeweils einen Zeilenwechsel auf den Knochentäfelchen. Die Verwendung der Doppelpunkte soll die Gegensatzpaare kennzeichnen; vgl. West 1983, 17.

[202] Zwar behaupten Graf, Johnston 2007, 187 als auch J. V. Vinogradov, „Zur sachlichen und geschichtlichen Deutung der Orphiker-Plättchen von Olbia", in: P.Borgeaud (Hrsg.), *Orphisme et Orphée en l'honneur de Jean Rudhardt, Recherches et Rencontres 3*, Genf 1991 (77-86); Zhmud 1997, 120 und Bremmer 2002, 23, dass eines der olbischen Knochentäfelchen die Codierung σῶμα-ψυχή (‚Körper-Seele') aufweise. West 1983, 17 und Henrichs 1994, 48 wiesen allerdings darauf hin, dass diese Annahme alles andere als gesichert ist, da diese mit den tatsächlichen Schriftspuren der Knochentäfelchen nicht vereinbar ist. Von einer solchen Ein-

Grundannahmen für philosophisch bzw. metaphysisch ausgearbeitete Seelenwanderungsvorstellungen, wie sie u.a. bei Platon und Pindar auftreten. Da ein solches philosophisch aufgeladenes Gegensatzpaar allerdings für den Zeitraum des 6. und 5. Jhd. v. Chr. nicht nachweisbar ist, schon gar nicht an Hand der als ‚orphisch' interpretierten olbischen Knochentäfelchen, muss die Annahme einer ‚orphischen' Doktrin der Seelenwanderungsvorstellung Spekulation bleiben. Diese Spekulation liefert aber auch zugleich den Rahmen für eine tiefere Beschäftigung des ‚nachhomerischen' Bedeutungsgeflechts, aus dem heraus sich wiederum unterschiedlich geprägte Ausformungen der Seelenwanderungsvorstellung entwickelten.

Die in erster Linie spekulative Annahme einer ‚orphisch' geprägten und erst im philosophisch-dichterischem Kontext des 5. und 4. Jhd. v. Chr. ausformulierten Seelenwanderungsvorstellung wird darüber hinaus durch zwei entscheidende Hauptprobleme weiter verkompliziert und verhilft dieser Annahme einer einheitlichen und konzeptionellen ‚orphischen' Seelenwanderungsvorstellung nicht über den Status der Spekulation an Hand von Indizien hinaus: Zum einen bleiben sowohl Gründer als auch Mitglieder und Vertreter der ‚orphischen' Lehren völlig im Dunkeln und gesichtslos, da sämtliche „publizierten"[203] antiken Texte der Gestalt des mythischen Sängers „Orpheus" zugeschrieben wurden[204], was wiederum eine zeitliche Eingrenzung der wenigen erhaltenen Texte erschwert. Zum anderen wird an keiner Stelle dieser vorliegenden Indizien[205] – ähnlich wie in Bezug auf die oben beschriebene Mysterienpraxis – explizit von Seelenwanderung oder einem ähnlichen Konzept in Form eines einheitlichen Begriffs[206] und auf Grund einer zyklischen Bedingtheit gesprochen. Ein wichtiges Indiz, welches in religions- bzw- philosophiegeschichtlichen und philologischen Debatten immer wieder *für*[207] als auch *gegen*[208] eine mögliche ‚orphische' Seelenwanderungslehre herangezogen wurde, liefert erneut eines der olbisch-dionysischen Knochentäfelchen, auf dem

schränkung ist bei Graf, Johnston 2007, 187 allerdings kein Hinweis gegeben, es wird ohne Umschweife die Existenz des Gegensatzpaares σῶμα-ψυχή angenommen. Für die gesamte Diskussion um eine mögliche ‚orphische' Seelenwanderungsvorstellung hat das Fehlen dieses Gegensatzpaares weitreichende Folgen. Auf diese Tatsache muss hier hingewiesen werden.

203 Bremmer 2002, 11.

204 Ebd. 15; vgl. Zhmud 1997, 121. So z.B. die sog. ‚Orphischen Hymnen'; vgl. J. O. Plassmann, *Orpheus. Altgriechische Mysterien. Mit einem Nachwort von Fritz Graf*, Neuausgabe Köln 1982; Apostolos N. Athanassakis, *The Orphic Hymns. Tetx, Translation and Notes*, Atlanta 1988 (zuerst 1977).

205 Besonders auf den bisher gefundenen Goldplättchen.

206 Wie z.B. μετεμψύχωσις (*metempsychosis*, „Wiederverseelung") oder μετενσωμάτωσις (*metemsomatosis*, „Wiederverkörperung").

207 Zhmud 1997, 120: „Und wenn irgendein Skeptiker selbst nach diesem Fund des klassischen Paares ψυχή und σῶμα (das den Text des ersten Plättchens βίος θάνατος βίος geradezu ideal ergänzt) noch daran zweifeln sollte, daß der frühe Orphismus an die Metempsychose geglaubt hat, dann kann er wirklich nur noch auf einen Text mit den Worten ‚Wir, die Orphiker glauben an die Seelenwanderung' hoffen." Böhme 1989, 1-12 ignoriert konsequent sämtliche ‚orphischen' Goldplättchen und Knochentäfelchen.

208 Henrichs 2010, 90.

sich die Aufschrift βίος θάνατος βίος[209] (*bios-thanatos-bios*, „Leben-Tod-Leben“) findet. Zwar liegt es nahe, dass diese Aufschrift auf „konkrete dionysisch-orphische Jenseitsvorstellungen“[210] im Sinne einer rituellen „Wiedergeburt“ und eines privilegierten Daseins im Jenseits hindeutet[211]. Ein solches Argument kann die Vorstellung einer möglichen Seelenwanderung trotz eines (dann zeitlich notwendigerweise begrenzten) privilegierten Daseins im Jenseits allerdings nicht gänzlich ausklammern[212], wobei die genannte Begriffstrias wohl eher eben auf diese rituelle „Wiedergeburt“ hindeutet, da von einer zeitlichen Begrenzung im Jenseits ganz einfach keine Rede ist. Die Gleichsetzung[213] der Konzepte „Wiedergeburt“ (des Dionysos) und „Seelenwanderung“ greift zu kurz und ist meiner Meinung nach einfach nicht tragbar, da beide Begriffe zwar zum Teil von sich durchaus annähernden philosophischen Konzepten getragen werden (deren Gegensätze auch letztlich in der philosophischen Argumentation geeint bzw. aufgelöst werden können), philologisch aber alles andere als kongruent verwendet werden können und daher eine solche begriffliche Gleichsetzung sowohl inhaltlich-philosophiegeschichtlich als auch begrifflich-philologisch auf archäologischer Basis schwer nachzuweisen ist, weswegen der Begriff παλιγγενεσία nur unter absolutem Vorbehalt in modernen allgemeinen Beschreibungen der Seelenwanderung auftauchen sollte[214], vor allem wenn auf die spekulative Beziehung zwischen Seelenwanderung, früher ‚Orphik‘ und Zagreus-Dionysos-Mythos hingewiesen wird.

Daher galt bzw. gilt es nun auch als äußerst umstritten (und wird es ohne neue Funde wahrscheinlich auch in Zukunft bleiben), ob ‚die‘ ‚Orphik‘ des 6. und 5. Jhd. v. Chr. Seelenwanderung als einen inhaltlich-programmatischen Kerngehalt kannte und ob dieser aus der

---

209 Vgl. Graf, Johnston 2007, 185.
210 Henrichs 2010, 90.
211 Ebd.
212 Da die Begriffe nur einen einzigen Ausschnitt im Kreislauf der Inkarnationen abbilden könnten; vgl. Fritz Graf, „Dionysian and Orphic Eschatology: New Texts and Old Questions“, in: Thomas H. Carpenter, Christopher A. Faraone (Hrsg.), *Masks of Dionysus*, Ithaca u.a. 1993 (239-258), 242.
213 Böhme 1989, 5, 11.
214 Dies ist meines Wissens nach allerdings kaum der Fall; vgl. Hopf 1934, 1; Christoph Riedweg, „Seelenwanderung“, in: Hubert Cancik, Helmuth Schneider (Hrsg.), *Der Neue Pauly*, Brill Online 2011, Freie Universität Berlin; Obst 2007, 7, 41; Zander 1999, 670; Böhme 1989, 5 („Wiedergeburt als Sühneleistung“), 11; Reinhold Bernhardt, „Wiedergeburt“, in: E. Fahlbusch u.a. (Hrsg.), *Evangelisches Kirchenlexikon. International theologische Enzyklopädie*, Bd. IV, Göttingen 1996 (1284- 1289), 1284; M. Friedrich, „Wiedergeburt“, in: J. Ritter, K. Gründer, G. Gabriel (Hrsg.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. XII, Basel 2004 (730-733), 730; W. Burger, „Seelenwanderung“, in: J. Höfer, K. Rahner (Hrsg.), *Lexikon für Theologie und Kirche*, Bd. IX, Freiburg 1964 (576-578), 576; Michael Bergunder, *Wiedergeburt der Ahnen. Eine religionsethnographische und religionsphänomenologische Untersuchung zur Reinkarnationsvorstellung*, Hamburg 1994.
Zur differenzierten begrifflichen Unterscheidung der Begriffe „Wiedergeburt“ und „Seelenwanderung“ vgl. W.P. Schneemelcher, „Wiedergeburt I“, in: Gerhard Müller (Hrsg.), *Theologische Realenzyklopädie*, Bd. XXXVI, Berlin u.a. 2004 (1- 9), 1; Boaz Huss, „Seelenwanderung“, in: Gerhard Müller (Hrsg.), *Theologische Realenzyklopädie*, Bd. XXXI, Berlin u.a. 2004 (1-6), 1f; Elfi Moder-Frei, *Reinkarnation und Christentum. Die verschiedenen Reinkarnationsvorstellungen in der Auseinandersetzung mit dem christlichen Glauben*, St. Ottilien 1993, 13ff; Dey 1937, 1-35.

‚orphischen Literatur‘[215] (*lógoi* und Goldplättchen) abgeleitet werden kann, durch welche sich wiederum die Strömung der ‚Orphik‘ (als moderne rückwirkende Projektion) definiert. Diese Fragestellungen bilden das äußerst problembehaftete Raster, auf welchem religionswissenschaftliche und philologische (etc.) Debatten und Diskurse aufbauen. Diese sind in erster Linie auf den Umstand zurückzuführen, dass die Seelenwanderung als spezifisch ‚orphisches‘ Theorem schlicht und ergreifend in keiner „alten Quelle“[216] (d.h. des 6./5. Jhds.) direkt bezeugt ist (das einzige ‚wiederkehrende‘ Element liefert der Dionysos-Zagreus Mythos). Auch die philosophische Trennung von Körper und ‚Seele‘, ja überhaupt ein philosophisches Konzept der *psyché* unter konzeptionellen ‚orphisch-interpretatorischen‘ Gesichtspunkten, bleibt zu vermissen. Vor diesem Hintergrund ist auch der berühmte Satz des deutschen Altphilologen ULRICH VON WILAMOWITZ-MOELLENDORFF (1848-1931) zu verstehen: „(...) eine orphische Seelenlehre soll erst einer nachweisen“[217]. Denn ohne klar nuancierte Seelenkonzeption ist auch keine Seelenwanderung denkbar (*was* soll denn wandern, wenn dieses *Was* nicht klar umrissen und definiert ist?). Um die Fragestellung zu vereinfachen, ist es sicherlich notwendig, nicht von einer Lehre des ‚Orpheus‘ oder einer ‚orphischen‘ Gemeinschaft auszugehen, „sondern man muß höchstwahrscheinlich mit einem Glauben rechnen, der bestimmten Personen bzw. Gruppen nach dem sechsten Jahrhundert v. Chr. eigen war und in der als orphisch bezeichneten Literatur aufzuspüren ist“[218,219].

Davon unbeeindruckt werden besonders zwei prominente Stellen der klassischen Zeit (4. Jhd. v. Chr.) häufig als autoritative und direkte Indizien für eine ‚orphische‘ Seelenwanderungsvorstellung im 6. und 5. Jhd. v. Chr. herangezogen[220]. Platon lässt in seinem Dialog Κρατύλος (*Kratylos*) ‚seinen‘ Sokrates davon sprechen, „dass nach orphischer Lehre die Seele,

[215] West 1983, 1. Zur Funktion einer möglichen ‚orphischen‘ Literatur bzw. einer „heiligen Schrift“ (Herodot II, 81) der ‚Orphiker‘ schreibt Platon, der als „Kronzeuge“ (Burkert 2011, 441) einer solchen Literatur ‚auftritt‘: (Plat. *Pol.* II, 364c/e) ἀγύρται δὲ καὶ μάντεις ἐπὶ πλουσίων θύρας ἰόντες πείθουσιν ὡς ἔστι παρὰ σφίσι δύναμις ἐκ θεῶνποριζομένη θυσίαις τε καὶ ἐπῳδαῖς, εἴτε τι (...) βίβλων δὲ ὅμαδον παρέχονται Μουσαίου καὶ Ὀρφέως, Σελήνης τε καὶ Μουσῶν ἐκγόνων, ὥς φασι, καθ᾽ ἃς θυηπολοῦσιν, πείθοντες οὐ μόνον ἰδιώτας ἀλλὰ καὶ πόλεις, ὡς ἄρα λύσεις τε καὶ καθαρμοὶ ἀδικημάτων διὰ θυσιῶν καὶ. „Und Gaukler und Wahrsager kommen vor die Türen der Reichen und überreden sie, ihnen sei von den Göttern die Kraft verliehen, durch Opfer und Besprechungen, wenn sie selbst oder ihre Voreltern etwa eine Verschuldung auf sich hätten, sie zu heilen mitten unter Freunden und Festen (...) Und scharenweise haben sie vom Musaios und Orpheus, den Sprösslingen der Selene und der Musen, wie sie sagen, Bücher bei der Hand, nach denen sie ihre Gebräuche verrichten und nicht nur einzelne Menschen, sondern ganze Städte überreden, daß es Lösungen und Reinigungen von Verbrechen durch Opfer und ergötzliche Spiele gebe, und zwar für Lebende nicht nur, sondern auch für Verstorbene, welche sie Sühnungen heißen und welche uns von den dortigen Übeln befreien; wer aber nicht opfere, den erwarte Schreckliches“, Platon 2011, Bd. IV, 113f.

[216] Burkert 1962, 103; vgl. Bremmer 2002, 23.

[217] Ulrich von Wilamowitz-Moellendorf, *Der Glaube der Hellenen*, Berlin 1925, Bd. II., 194.

[218] Kalogerakos 1996, 344.

[219] Wenn eine solche Einzelperson eine Seelenwanderungslehre vertrat, was durchaus möglich ist, so ist davon allerdings nichts überliefert.

[220] Vgl. Burkert 2011, 445; Böhme 7f.

in den Körper gebannt, Strafe leidet“[221], der Körper (*soma*) – in streng dualistischem Sinne – als das Gefängnis der ‚Seele' fungiert und diese Annahme auf die „Orphiker“ zurückzuführen ist:

(Plat. *Krat.* 400c): δοκοῦσι μέντοι μοι μάλιστα θέσθαι οἱ ἀμφὶ Ὀρφέα τοῦτο τὸ ὄνομα, ὡς δίκην διδούσης τῆς ψυχῆς ὧν δὴ ἕνεκα δίδωσιν, τοῦτον δὲ περίβολον ἔχειν, ἵνα σῴζηται, δεσμωτηρίου εἰκόνα: εἶναι οὖν τῆς ψυχῆς τοῦτο, ὥσπερ αὐτὸ ὀνομάζεται, ἕως ἂν ἐκτείσῃ τὰ ὀφειλόμενα, [τὸ] “σῶμα,” καὶ οὐδὲν δεῖν παράγειν οὐδ᾽ ἓν γράμμα.

„Am richtigsten jedoch scheinen mir die Orphiker diesen Namen eingeführt zu haben, weil nämlich die Seele, weswegen es nun auch sei, Strafe leide und deswegen nun diese Befestigung habe, damit sie doch wenigstens erhalten werde, wie in einem Gefängnis. Dieses also sei nun für die Seele, bis sie ihre Schuld bezahlt hat, genau was er heißt, so daß man kaum einen Buchstaben zu ändern brauche, der Körper ihr Kerker.“[222]

Darüber hinaus spricht Aristoteles in seiner Schrift Περὶ Ψυχῆς (*Peri psychés*, *Über die Seele*) über die Präexistenz der menschlichen ‚Seele' nach ‚orphischer' Lehre. Demnach kommen die ‚Seelen' aus dem All und gehen – von den Winden getragen – beim ersten Atemzug in den Körper ein[223]:

(Aris. *an.* 410b, 27) τοῦτο δὲ πέπονθε καὶ ὁ ἐν τοῖς Ὀρφικοῖς καλουμένοις ἔπεσι λόγος· φησὶ γὰρ τὴν ψυχὴν ἐκ τοῦ ὅλου εἰσιέναι ἀναπνεόντων, φερομένην ὑπὸ τῶν ἀνέμων, οὐχ οἷόν τε δὲ τοῖς φυτοῖς τοῦτο συμβαίνειν οὐδὲ.[224]

„Dies widerfährt aber der in den sogenannten Orphischen Epen abgefaßten Lehre. Sie behauptet nämlich, daß die Seele aus dem All beim Einatmen hereinkomme, getragen von den Winden.“[225]

In diesem ‚platonisch-orphischen' Kontext galt die Unsterblichkeit der ‚Seele'– rückwirkend projiziert[226] – als Grundlage für die Vorstellung von der Wanderung der ‚Seele', welche ihre Begründung wiederum im anthropogonischen Mythos von der Zerreißung des Zagreus fand[227]. Genau genommen sagt Platon allerdings nicht, dass die Seele beständig in das Gefängnis des Körpers eingehen muss. Von einer zyklischen Einschränkung bzw. Wanderung – besonders nach ‚orphischen' Gesichtspunkten – ist an dieser Stelle keine Rede. Das platonische Bild legt vielmehr eine einmalige Daseinsphase im Diesseits nahe. Aristoteles berichtet dagegen in erster Linie nur von der *Präexistenz* der ‚Seele', nicht aber von deren Wanderung[228].

Darüber hinaus verschwimmen die Theoreme der sog. frühen ‚Orphik' (im Kontext platonischen Philosophierens) besonders stark, auf Grund deren Überlagerungen und Gleichset-

221 Burkert 1962, 103.
222 Platon 2011, Bd. III, 451.
223 Burkert 1962, 103; Burkert 2011, 445.
224 Zitiert nach: http://www.mikrosapoplous.gr/; Stand: 31.08.11.
225 Aristoteles, *Über die Seele*, griechisch und deutsch, übersetzt und herausgegeben von W. Theiler u. Otto Apelt, Hamburg 1995, 53.
226 Böhme verwendet in ihren Beschreibungen zur ‚Orphik' einen Seelenbegriff, der stets Unsterblichkeit voraussetzt.
227 Kalogerakos 1996, 345.
228 Vgl. Holzhausen 2004, 29 (Anm. 50).

zungen mit Annahmen aus ‚pythagoreischen' Traditionen, wie die oben zitierte Passage Herodots (II, 123)[229] zeigt. Auf Grund dieser Überlagerung ‚orphischer' und ‚pythagoreischer' ‚Seelentraditionen' im Gewand der platonischen Dialoge erscheint es noch schwieriger, von einer einheitlich-konzeptionellen ‚orphisch' geprägten Seelenwanderungsvorstellung auszugehen. Es ist eigentlich nicht einmal klar zu sagen, ob überhaupt vorhandene und konzeptionelle Seelentraditionen ‚orphischer' Prägung bei Platon mit pythagoreischen Traditionen und Annahmen verschmelzen oder ob sich Platon einfach auf relativ freie Art und Weise als performativ-dichterischer „Mythenerfinder- und Transformator"[230] in Bezug auf das sog. ‚Orphische' verdingt.

Zwar ist es annehmbar, dass im Kontext ‚orphischer' Spekulationen über das Verhältnis von Diesseits und Jenseits, von Leben und Tod, entscheidende Impulse für die Herausbildung konzeptioneller Seelenwanderungsvorstellungen (bei Pherekydes, Pythagoras, Pindar, Empedokles und schließlich eben bei Platon) in Europa entstanden, die parallele bzw. nachfolgende Spekulationstraditionen beeinflusst haben. Ob die frühe ‚Orphik' eine einheitliche Seelenwanderungsvorstellung – und einen damit verknüpften Seelenbegriff – kannte oder entwickelte, ist meines Erachtens nach vor allem für das 6. und 5. Jhd. v. Chr. an Hand der gegebenen Quellenlage nicht nachzuweisen. Die Indizien, welche als Untermauerung einer solchen Annahme herangezogen werden (so z.B. die zitierten Passagen Platons und Aristoteles'), stammen zumeist erst aus dem 4. Jhd. v. Chr., sind zu großen Teilen platonisch geprägt und setzen eine inhaltliche und philosophisch argumentierende Gleichsetzung von παλιγγενεσία und μετεμψύχωσις, „Wiedergeburt" und Seelenwanderung voraus, weswegen eine exponierte ‚orphische' Seelenwanderungsvorstellung nicht nachgewiesen werden kann[231].

Der Begriff „Wiedergeburt" impliziert in erster Linie den Zustand einer glücklichen Postexistenz, die nicht nachweislich an eine zyklische Begrenzung gekoppelt ist (auch wenn dies im Sinne einer philosophisch-metaphysischen Spekulation durchaus möglich wäre) und zeitlich daher nicht eingegrenzt zu sein scheint (eine solche zeitliche Eingrenzung der postmortalen Existenz im Sinne eines zeitlichen Zwischenstadiums ist aber eine wichtige Voraussetzung für Seelenwanderungsvorstellungen im Allgemeinen). Die Begriffstrias des olbischen Knochentäfelchens βίος θάνατος βίος lässt eine notwendige zeitliche Eingrenzung der post-

[229] Vgl. auch Herodot II, 81 (s.u. 58).
[230] Schlesier 2010, 164.
[231] Hier sei allerdings noch ein wichtiger Einwand angemerkt: Die Abfassung eines Dokuments muss nicht immer mit dem Alter seines Inhaltes übereinstimmen, weswegen es auf der Grundlage einer solchen Argumentation als durchaus wahrscheinlich erscheint, dass die Vorstellung einer ‚orphischen' Seelenwanderungsvorstellung schon vor deren schriftlicher Fixierung in platonisch-pythagoreischen Traditionskontexten existiert haben kann. Nachweisen – an Hand von Quellenmaterial – lässt sich eine solche spekulative Annahme – zum jetzigen Zeitpunkt – allerdings nicht.

mortalen Existenz vermissen[232]. Daher kann man abschließend sagen, dass die Goldplättchen in erster Linie bestimmte Aspekte aus dem Kontext der Jenseitsvorstellungen bakchisch-dionysischer Mysterienkulte dokumentieren und der Aspekt der Seelenwanderung sowohl in Bezug auf das bisher vorhandene Material der Goldplättchen als auch in Bezug auf den Wiedergeburtskomplex der Mysterien keine Rolle spielt[233]. Die *konzeptionelle* Herausbildung einer Seelenwanderungslehre in Europa bleibt daher nach wie vor in erster Linie eng mit der ‚pythagoreischen' Tradition und daher mit dem Namen Pythagoras verbunden. Zwar spielen sowohl der Gott Dionysos und der Mythos von dessen Zerreißung, als auch die streng mit ersterem verbundene religiöse Kultpraxis der Mysterien sowie die Mysterientexte der Goldplättchen für die religions- und philosophiegeschichtliche Einordnung des Pythagoras bzw. der pythagoreischen Seelenwanderungstradition kaum eine Rolle[234], dennoch ist davon auszugehen, dass die pythagoreische Tradition unwiderlegbar Impulse ‚orphischer' Spekulation und Jenseitsvorstellungen – wie auch immer diese nun konkret aussahen bzw. ausgeformt waren – aufgegriffen und im Kontext dynamisch-reflexiver Wechselwirkungen verarbeitet hat, welche im Folgenden dargestellt und den ‚orphischen' Impulsen reflexiv gegenüber gestellt werden sollen.

232 Trotzdem sieht Zhmud 1997, 120 genau in diesem Graffiti einen Beweis *für* eine ‚orphische' Seelenwanderungslehre.

233 Vgl. Schlesier 2001, 172; Burkert 1998, 395: „Die Goldplättchen sind keine marginale Kuriosität, sondern Zeugnisse einer verbreiteten und auch den literarischen Wortführern bekannten religiösen Botschaft, die in der klassischen und frühhellenistischen Zeit verbreitet war. Die Botschaft ist Phantasie anregend und ergreifend, auch wenn ihr jene Dimensionen fehlen, die in den Texten Platons so packend hervortreten: Das Leben als Buße, die geheimnisvolle Schuld des Anfangs, die Seelenwanderung als unausweichlicher Vollzug der Gerechtigkeit. In den Texten der Goldplättchen geht es weder um Grundgedanken noch ums System, sondern, dem beruflichen Engagement der Reinigungspriester entsprechend, um das bessere Los des jeweils Einzelnen. Inwieweit die Texte nicht nur bakchisch, sondern orphisch zu nennen sind, bleibt vom Wortlaut der Texte her, soweit bisher bekannt, einstweilen offen; nie ist ‚Orpheus' genannt.

234 Vgl. Burkert 1962, 178f.; Schlesier 2010, 152; Walter Burkert, *Homo Necans. Interpretationen altgriechischer Opferriten und Mythen*, Berlin u.a. 1972; Jan Bremmer, „Walter Burkert on Ancient Myth and Ritual. Some Personal Observations", in: Bierl, Braungart 2010, 71- 88.

# KAPITEL II. 6.: Die pythagoreische Tradition der Seelenwanderung

## II. 6. 1. Die Gestalt des Pythagoras von Samos – Ein philosophiegeschichtlicher Kontext im 6. Jhd. v. Chr.

Für die europäische Geschichte der Seelenwanderungsvorstellungen ist neben der historischen Figur des PYTHAGORAS (ca. 570-496 v. Chr.) vor allem dessen literarische Gestalt(ung) von entscheidender Bedeutung. Ob der historische Pythagoras dabei nun zu Recht oder zu Unrecht als *der* Ahnherr der Seelenwanderungsvorstellung in Europa gilt[235], oder ob es wahrscheinlich ist, dass vor ihm schon der Mythograph und Theogonist PHEREKYDES VON SYROS (* ca. 584 v. Chr.) in Ansätzen eine Seelenwanderungsvorstellung entworfen hat, ist für den Stellenwert der literarischen Gestaltung des Pythagoras in Bezug auf die ideengeschichtliche Betrachtung der Seelenwanderungsvorstellungen in Europa nur von nebensächlicher Bedeutung[236]. Dies ist schlicht dadurch begründet, dass solche frühen Ansätze bei Pherekydes kaum zu belegen sind. Zwar berichtet CICERO (106-43 v. Chr.) in seinen *Tusculanae Disputationes*, dass Pherekydes der Erste war, der die menschliche ‚Seele' als unsterblich betrachtete:

> (Cic. *Tusc.* I, 38) (...) sed quod litteris exstet, Pherecydes Syrius primus dixit animos esse hominum sempiternos, antiquus sane; fuit enim meo regnante gentili. hanc opinionem discipulus eius Pythagoras maxime confirmavit (...)
>
> „(...) aber soweit es schriftlich niedergelegt ist, hat Pherekydes von Syros als erster gesagt, dass die Seelen der Menschen unsterblich seien. Das ist gewiss lange her, denn er lebte, als ein Mann aus meinem Geschlecht in Rom König war. Diese Auffassung hat sein Schüler Pythagoras umfassend ausgebaut (...)“[237]

Von Seelenwanderung wird in diesem Kontext allerdings nicht gesprochen. Auch der spätantike Philosophiehistoriker DIOGENES LAERTIOS (ca. 3. Jhd. n. Chr.) erwähnt in seinem 10-bändigen philosophiegeschichtlichen Werk *Vitae Philosophorum* keinen Zusammenhang zwischen Pherekydes und einer Seelenwanderungsvorstellung (Diog. Laert. I, 116-122). Die Behauptung, Pherekydes wäre Urheber einer Seelenwanderungsvorstellung gewesen[238], taucht

[235] Burkert 1962, 112.
[236] Denn auch Pherekydes dürfte nicht der Initiator einer Seelenwanderungsvorstellung gewesen sein, „da mutmaßlich in seinen, vor allem aber in den wenig später verfaßten Anschauungen Pindars schon vorhandene Vorstellungen systematisiert sind“, Zander 1999, 58. Erich Thummer, *Die Religiosität Pindars,* Innsbruck 1957, 125f., ist der Meinung, dass die Seelenwanderungsvorstellungen bei Pherekydes bzw. bei Pindar auf frühe ‚orphische' Traditionen zurückgehen.
[237] Cicero, *Werke in drei Bänden*, herausgegeben von Liselot Huchthausen, Berlin 1989, 377.
[238] Vgl. Zander 1999, 58; Hermann S. Schibli, *Pherekydes of Syros*, Oxford 1990, 104: „None the less, a modest number of fragments indicate that Pherekydes spoke of the eternality and transmigration of human souls.

erst im Kontext des byzantinischen Lexikons *Suda* (ca. 970 n. Chr. entstanden) auf. Dort heißt es:

> (Suda, s.v. *Φερεκύδης*) Φερεκύδης, Βάβυος, Σύριος ἔστι δὲ νῆσος μία τῶν Κυκλάδων ἡ Σύρα, πλησίον Δήλου. γέγονε δὲ κατὰ τὸν Λυδῶν βασιλέα Ἀλυάττην, ὡς συγχρονεῖν τοῖς ζ' σοφοῖς καὶ τετέχθαι περὶ τὴν με' Ὀλυμπιάδα. διδαχθῆναι δὲ ὑπ' αὐτοῦ Πυθαγόραν λόγος αὐτὸν δὲ οὐκ ἐσχηκέναι καθηγητήν, ἀλλ' ἑαυτὸν ἀσκῆσαι, κτησάμενον τὰ Φοινίκων ἀπόκρυφα βιβλία. πρῶτον δὲ συγγραφὴν ἐξενεγκεῖν πεζῷ λόγῳ τινὲς ἱστοροῦσιν, ἑτέρων τοῦτο εἰς Κάδμον τὸν Μιλήσιον φερόντων, καὶ πρῶτον τὸν περὶ τῆς μετεμψυχώσεως λόγον εἰσηγήσασθαι. ἐζηλοτύπει δὲ τὴν Θάλητος δόξαν. καὶ τελευτᾷ ὑπὸ πλήθους φθειρῶν. ἔστι δὲ ἅπαντα ἃ συνέγραψε, ταῦτα. Ἑπτάμυχος ἤτοι Θεοκρασία ἢ Θεογονία. ἔστι δὲ θεολογία ἐν βιβλίοις δέκα, ἔχουσα θεῶν γένεσιν καὶ διαδόχους.
>
> “Son of Babys, a Syrian. He lived in the time of Alyattes, king of the Lydians, thus contemporary with the Seven Sages, and was born in about the forty-fifth Olympiad. There is a story that Pythagoras was taught by him, but that he had no instructor and instead trained himself after acquiring the secret books of the Phoenicians. Some record that he was the first to publish a composition in prose (although others attribute this to Kadmos of Miletos) and *that he introduced the first account of the migration of souls.* He was jealous of the reputation of Thales and died from an infestation of lice. This is a complete list of what he wrote: Seven Gulfs or Divine Mixture or Birth of the Gods. There is also a Story of the Gods in ten books, containing the birth and successors of the gods.”[239]

Auch die Vermutung, die Beziehung zwischen Pherekydes und Pythagoras (wenn sie sich denn tatsächlich kannten) sei die eines Lehrer-Schüler-Verhältnisses gewesen[240] und Pythagoras habe entsprechende Vorstellungen über die Wanderungen der menschlichen ‚Seele‘ von seinem vermeintlichen Lehrer Pherekydes übernommen, kann schwerlich nachgewiesen werden.

Entscheidend ist der wirkungsgeschichtliche Kontext, in dem die Figur des Pythagoras (die Figur bzw. die Gestalt als das in erster Linie literarische Konglomerat aus Mythen, Legenden und Wundertaten, welches stets mit dem Nimbus der Historizität kokettiert) verortet wird und aus welchem heraus eben jene Figur mit all ihren Verschmelzungen aus (zugeschriebener) Fiktion und Historizität zu Recht als ein „Stammvater“[241] bzw. ein entscheidender ‚Ideengeber‘ der europäischen Seelenwanderungsvorstellungen gelten kann. Dieser Kon-

This may in fact have been all that Pherekydes wrote about man, and whether it was in any sense a definable ‘doctrine’ on the human soul needs further investigation“ (sowie 104ff.); West 1971, 25, 60-62; Hopf 1934, 17.

239 *Suda-online* (http://www.stoa.org/sol/), s.v. *Φερεκύδης*.

240 Eine Vermutung, die in der Antike vielfach behauptet wurde, so u.a. (neben der bereits zitierten Stelle bei Cicero, s.o.) auch bei Diogenes Laertius (VIII, 2): „Er [Pythagoras] hörte, wie schon bemerkt, den Pherekydes aus Syros“, Diogenes Laertius. *Leben und Meinungen berühmter Philosophen*, übersetzt und erläutert von Otto Apelt, zwei Bände, Leipzig 1921, Band II, 95. Ähnliches schreibt auch der asyrisch-christliche Apologet TATIAN (ca. 2. Jhd. n.Chr.) in seiner Streitschrift *Oratio ad Graecos*: „Pythagoras claims to have been Euphorbus and to be heir to the teaching of Pherecydes“, Tatian, *Oratio ad Graecos*, F. XXV, 2, in: Tatian, *Oratio ad Graecos and Fragments*, edited and translated by Molly Whittaker, Oxford 1982, 49; vgl. West 1971, 2.
Zur „Austauschbarkeit“ von Pherekydes und Pythagoras (beiden wurden dieselben Wundertaten zugeschrieben) vgl. Schibli, 1990, 6. Zur „Konfusion“ der Quellenlage bezüglich des Verhältnisses zwischen Pherekydes und Pythagoras (welche eben aus oben genannter Austauschbarkeit resultiert und welche bereits im 4. Jhd. v. Chr. zu einer äußerst diffusen Quellenlage führte); vgl. Kirk, Raven, Schofield 2001, 57.

241 Zander 1999, 58.

text bzw. Spielraum aus Fiktion auf der einen und Historizität auf der anderen Seite bedingt zum einen die bis heute anhaltende Faszination, die von der Figur des Pythagoras ausgeht und zum anderen erschwert er die Einnahme historischer Perspektiven mit Hinblick auf Leben und Werk des Pythagoras. Denn, „wenn Pythagoras nicht als fest umrissene Gestalt im hellen Licht der Geschichte vor uns steht (ähnlich wie die Figur des ‚Orpheus', Anm. d. Verf.), beruht dies nicht auf bloßen Zufälligkeiten der Überlieferung. Von Anfang an vollzog sich sein Wirken in einer Sphäre von Wunder, Geheimnis und Offenbarung"[242]. Diese „Sphäre" wird vor allem durch den Umstand erwirkt, dass Pythagoras selbst keine schriftlichen Zeugnisse hinterlassen hat[243]. Die einzigen erhaltenen und zusammenhängenden (nicht-fragmentarischen) Beschreibungen von Leben und Lehre des historischen Pythagoras gehen auf (den bereits erwähnten) Diogenes Laertios und die ‚Neuplatoniker' PORPHYRIOS VON TYROS (ca. 233-305 n. Chr.) und vor allem auf IAMBLICH VON CHALKIS (ca. 240-325 n. Chr.)[244] zurück, auf spätantike Autoren also, die ca. sieben Jahrhunderte nach Pherekydes und Pythagoras lebten und deren Angaben von sehr unterschiedlicher Qualität sind[245].

Die philosophiegeschichtliche Perspektive wird zusätzlich durch den Umstand erschwert, dass bereits in der Alten Akademie „eine stark platonisierte Interpretation des Pythagoras einsetzte"[246]. Diese – durch ebenfalls unterschiedliche (zum Teil propagandistische) Autorenintentionen vorgetragenen – Interpretationen sind für die Einnahme einer philosophiegeschichtlichen Perspektive als außerordentlich folgenschwerer Umstand zu betrachten, der dazu führte, dass die ältesten pythagoreischen Überlieferungen im Laufe der Jahrhunderte mit platonischen Lehrmeinungen überlagert und überformt wurden. Dadurch gilt es als fast unmöglich zu sagen, welche Gedanken in einem pythagoreischen Kontext und welche in einem platonischen Kontext gedacht wurden bzw. verortet werden können[247]. Gleichzeitig wäre es allerdings auch falsch und eben fast unmöglich, ein Bild der frühen pythagoreischen Lehrmeinung ohne deren platonischen Überbau ‚wirken' zu lassen[248]. Andererseits gereichte diese platonisierend-interpretatorische Überlagerung der Ausformung des Pythagoras zu *der* philosophischen Leitfigur schlechthin nicht zum Schaden: „Die erstaunliche Nachwirkung über Jahrhunderte hinweg wäre schwer vorstellbar ohne diese Überlagerung durch die platonische

242 Burkert 1962, Vorwort.
243 Auch wenn dieser Umstand immer wieder auch bezweifelt wird; vgl. Christoph Riedweg, „Pythagoras hinterließ keine einzige Schrift – ein Irrtum? Anmerkungen zu einer alten Streitfrage", in: *Museum Helveticum* 54, Basel 1997, 65-72; Diog. Laert., VIII, 6-7.
244 Der „durch die entscheidende Gleichsetzung von Platonismus und Pythagoreismus die Tradition des Neuplatonismus bestimmt" (Burkert 1962, 86) hat.
245 Christoph Riedweg, *Pythagoras. Leben, Lehre, Nachwirkung*, München 2002, 10; Kirk, Raven, Schofield 2001, 239.
246 Riedweg 2002, 10.
247 Vgl. Burkert 1962, 86.
248 Kirk, Raven, Schofield 2001, 238.

Philosophie, welche das Bild des Pythagoras bis in unsere Zeit hinein entscheidend bestimmt hat"[249]. Daher ist es allerdings im Folgenden erforderlich, nicht von *einer* bestimmten Lehrmeinung *des* (historischen) Pythagoras (besonders im Bezug auf Seelenwanderungsvorstellungen) auszugehen, sondern von einer (fluktuierenden) pythagoreischen Tradition – dem sog. ‚Pythagoreismus' – zu sprechen, die sich bis in die Spätantike hinein in ständigem Wandel befand.

Auf Grund des bereits beschriebenen Umstandes, dass Pythagoras selbst keine schriftlichen Zeugnisse hinterlassen hat[250], können die Lehren des historischen als auch des literarischen Pythagoras (in der Beschreibung durch Dritte verwischen beide Parameter) nur an Hand von polemischen Aussagen von Gegnern und Kritikern auf der einen und auf der Grundlage von Beschreibungen durch seine Schüler und Gefolgsleute (welche in ordensähnlichen Kreisen bzw. esoterischen Gemeinschaften organisiert waren) auf der anderen Seite rekonstruiert werden[251]. Durch die zu großen Teilen phantastischen, legendarischen und widersprüchlichen Überlieferungen entsteht dabei zwar ein äußerst heterogenes Bild der Figur des Pythagoras, wodurch es aber auch im ‚Kanon' der sog. vorsokratischen Philosophen über die Gestalt des Pythagoras die meisten (historischen als auch literarischen d.h., unhistorischen) Informationen gibt[252]. Vor allem den Schülern des Pythagoras ist dabei erst die reichhaltige und zum Teil auch äußerst widersprüchliche pythagoreische Tradition zu verdanken, zu der auch die pythagoreische Seelenwanderungsvorstellung als ein ebenfalls alles andere als homogenes Element zu zählen ist. Dennoch gilt der Umstand, dass Pythagoras eine solche Vorstellung gelehrt hat, als eine der sichersten Tatsachen in Bezug auf Leben und Lehre des Pythagoras in der Geschichte des sog. „Altpythagoereismus"[253].

„Gleichwohl stehen für die Rekonstruktion seiner Seelenwanderungsvorstellungen nur zwei indirekte Quellengattungen zur Verfügung: Textfragmente, von denen man annehmen kann, daß sie auf mündliche Aussagen (oder eben Schriften) zurückgehen und Berichte über

[249] Riedweg 2002, 10.
[250] Da Pythagoras keine schriftlichen Zeugnisse hinterließ, kamen HERMANN DIELS (1848-1922) und WALTHER KRANZ (1884-1960) in ihrem epochalen Werk *Die Fragmente der Vorsokratiker* (1903) zum dem Schluss, dass ein direkter Zugang zu Pythagoras kaum möglich ist, weswegen sie in ihrer Ausgabe der Fragmente darauf verzichteten, eine Unterscheidung der Fragmente in „echte", „zweifelhafte" und „gefälschte" (entgegen dem restlichen Aufbau des Werkes) vorzunehmen; vgl. Riedweg 2002, 61.
[251] Ebenso verhält sich mit weiteren Gestalten der Philosophie- bzw. Religionsgeschichte, deren Leben und Lehren (wenn überhaupt) nur an der Peripherie von Historizität und Literalität rekonstruiert werden können: Zoroaster, Pythagoras, Siddharta Gautama, Sokrates, Jesus; vgl. Karl Jaspers, *Die maßgebenden Menschen*, Berlin u.a. 1968; Peter Antes, *Grosse Religionsstifter. Zarathustra, Mose, Jesus, Mani, Muhammad, Nānak, Buddha, Konfuzius, Lao Zi*, München 1992; Gustav Mensching, *Buddha und Christus. Ein Vergleich*, Stuttgart 1978.
[252] Vgl. den Überblick zur reichhaltigen Quellenlage, den Burkert gibt: Burkert 1962, 86-97.
[253] Ebd. 98.

ihn, die aber teilweise erst lange nach seinem Tod fixiert wurden“[254]. Vor diesem Hintergrund scheinen besonders die Legenden und Wundertaten eher zu Verwirrung und Verdunkelung beizutragen, wodurch eine genaue Darstellung der pythagoreischen Seelenwanderungsvorstellungen deutlich erschwert wird.



Abb. 4. Tetradrachme der Stadt *Abdera* mit dem Namen des Münzbeamten Pythagoras und dem Bildnis eines Unbekannten (Pythagoras?); Klaus Fittschen (Hrsg.), *Griechische Porträts*, Darmstadt 1988, Tafel 29,4.

### II. 6. 2. Wundertaten und Inkarnationen des Pythagoras

Zu den unterschiedlichsten Wundertaten und übernatürlichen Eigenschaften, die die Figur des Pythagoras mit Zuschreibungen von Wundertätern aus anderen religiösen oder philosophischen Traditionen, wie Schamanen, (indischen) Yogis, (taoistischen) Alchemisten, (persischen) Magiern oder (christlichen) Mystikern teilt, gehört dabei neben der Bilokation[255], das Vermögen, sich an frühere Existenzen zu erinnern, ein Vermögen, welches u.a. zum fünfstufigen Katalog der übernatürlichen Fähigkeiten und Kräfte (*siddhi*) eines Meisters hinduisti-

[254] Zander 1999, 59.

[255] In einem Fragment der Schrift *Varia historia* des römischen Sophisten CLAUDIUS AELIANUS (ca. 170-222 n. Chr.) wird folgende Begebenheit beschrieben: (Aristot. Frgm. 191 Rose = Aelian *V.H.* II, 26; DK 14, 7) „Aristoteles sagt, Pythagoras sei von den Leuten in Kroton der Hyperboreische Apollon genannt worden. Und der Sohn des Nikomachos erzählt außerdem, daß Pythagoras einmal an ein und demselben Tag und zu derselben Stunde von vielen Leuten sowohl in Metapontum als auch in Kroton gesehen wurde. Und in Olympia während des Wettkampfs erhob Pythagoras sich im Theater und zeigte, wie einer seiner Schenkel vergoldet war. Derselbe Autor erzählt auch, daß Pythagoras bei der Durchquerung des Flusses Kosa von diesem begrüßt wurde, und sagt, daß viele Leute diese Begrüßung gehört haben“, Kirk, Raven, Schofield 2001, 252.
Und bei Porphyrios heißt es: (Porph. V. *Pyth.* 27 = Iambl. V. *Pyth*. 134) „Fast alle bekräftigen, daß er an ein und demselben Tag sowohl in Metapont in Italien wie in Tauromenion auf Sizilien zugegen gewesen und gemeinsam mit den Gefährten an beiden Orten sich unterhalten habe, obwohl doch ganz viele Stadien zu Land und zu Wasser dazwischen liegen, die höchstens in sehr vielen Tagen zurückgelegt werden können“, Riedweg 2002, 16.

scher bzw. buddhistischer Weisheitslehren gehört und welches durch eine bestimmte rituelle Praxis erlangt werden kann[256]. So werden in den Quellen unterschiedlichste Reinkarnationen des Pythagoras angeführt, an welche sich dieser zu erinnern glaubt. Dieses ‚Erinnerungsvermögen' fungiert dabei meines Erachtens als eine Art ‚Legitimationslevel': An je mehr Reinkarnationen sich ein Meister, Guru etc. ‚erinnert', um so höher seine vermeintliche Glaubwürdigkeit und Autorität, welche wiederum die Anziehungskraft seiner Lehre steigert. Auch in indischen Kontexten begnügte bzw. „begnügt man sich nicht mit der Beschreibung *eines* Lebens; dem Leben eines Heiligen oder Heilsbringers werden als – beliebig zu mehrende – Vorspiele frühere heilige Existenzen hinzugefügt", bis der wandernde Held nach einem sukzessiven Aufsteigen „zuletzt jenen höchsten Zustand verleiblichter Geistigkeit erreicht, der seinen eigentlichen historischen Lebenslauf auszeichnet"[257]. In einem Kapitel seiner *Varia Historia* berichtet der römsiche Sophist CLAUDIUS AELIANUS (ca. 170-222 n. Chr.), Pythagoras habe den Krotoniaten Myllias an seine frühere Reinkarnation als Phrygerkönig Midas erinnert:

> (Ailian, *Var. Hist.* IV, 17) ἐδίδασκε Πυθαγόρας τοὺς ἀνθρώπους ὅτι κρειττόνων γεγένηται σπερμάτων ἢ κατὰ τὴν φύσιν τὴν θνητήν: τῆς γὰρ αὐτῆς ἡμέρας καὶ κατὰ τὴν αὐτὴν ὥραν ὤφθη ἐν Μεταποντίῳ φασὶ καὶ ἐν Κρότωνι. καὶ ἐν Ὀλυμπίᾳ δὲ παρέφηνε χρυσοῦν τὸν ἕτερον τῶν μηρῶν. καὶ Μυλλίαν δὲ τὸν Κροτωνιάτην ὑπέμνησεν ὅτι Μίδας ὁ Γορδίου ἐστὶν ὁ Φρύξ
>
> „Pythagoras taught men that he was begotten of a better kind then mortal nature. For on the same day, and at the same hour, he was seen at Metapontium and in Crotona. Likewise at Olympia he shewed one of his Thighs which was of Gold ; and did make Myllias the Crotonian call to mind that he had been Midas son of Cordius a Phrygian."[258]

Darüberhinaus gab Pythagoras an, sich an viele weitere frühere Reinkarnation zu erinnern. Eine Auflistung dieser unterschiedlichen Reinkarnationen überliefert der Philosoph HERAKLEIDES PONTIKOS (ca. 390 – 322 v. Chr.)[259]. Nach diesem vollzogen sich die Reinkarnationen des Samiers in folgenden Gestalten: Aithalides – Euphorbos – Hermotimos – Pyrrhos – Pythagoras[260]:

---

[256] Die fünf übernatürlichen Fähigkeiten: 1. Verschiedene magische Kräfte (*iddhi-siddhi*), welche es ermöglichen, vielfach zu werden, zu erscheinen und zu verschwinden, ungehindert durch Mauern, Wälle und Berge hindurch zu gehen und zu fliegen; in Erde und Wasser auf- und unterzutauchen; auf dem Wasser gehen zu können wie auf festem Grund; in andere Daseinsbereiche innerhalb des Wiedergeburtskreislaufes zu wechseln. 2. Das himmlische Ohr (*dibba-sota-siddhi*). 3. Das Durchschauen der Herzen anderer (*parassa ceto-pariya-ñāna-siddhi*). 4. Erinnerung an frühere Daseinsformen (*pubbe nivāsānussati-siddhi*). 5. Das himmliche Auge (*dibbha-cakkhu-siddhi*); vgl. Abhayadatta, *Buddha's lions. The lives of the eighty-four Siddhas*, Berkeley 1979.

[257] Heinrich Zimmer, *Philosophie und Religion Indiens*, Frankfurt am Main 1994 (zuerst 1973), 174; vgl. Riedweg 2002, 17.

[258] Übersetzung: Thomas Stanley (1665), zitiert nach: http://penelope.uchicago.edu/aelian/; Stand: 31.08.11

[259] Vgl. Kalogerakos 1996, 109.

[260] Diese Liste ist nur eine von mehreren in der Antike kursierenden. So nennen Dikaiarchos (ca. 375-285 v. Chr.) und Klearchos (ca. 450-401 v. Chr.) andere Reihenfolgen bzw. andere Namen. So kennen sie u.a. auch eine Hetäre namens Alco als eine der Reinkarnationen des Pythagoras; vgl. Kalogerakos 1996, 109.

(Herakl. *Pont*. DK 14,8 = Diog. Laert. VIII, 4-5) Τοῦτόν φησιν Ἡρακλείδης ὁ Ποντικὸς περὶ αὐτοῦ τάδε λέγειν, ὡς εἴη ποτὲ γεγονὼς Αἰθαλίδης καὶ Ἑρμοῦ υἱὸς νομισθείη: τὸν δὲ Ἑρμῆν εἰπεῖν αὐτῷ ἑλέσθαι ὅ τι ἂν βούληται πλὴν ἀθανασίας. αἰτήσασθαι οὖν ζῶντα καὶ τελευτῶντα μνήμην ἔχειν τῶν συμβαινόντων. ἐν μὲν οὖν τῇ ζωῇ πάντων διαμνημονεῦσαι: ἐπεὶ δὲ ἀποθάνοι, τηρῆσαι τὴν αὐτὴν μνήμην. χρόνῳ δ᾽ ὕστερον εἰς Εὔφορβον ἐλθεῖν καὶ ὑπὸ Μενέλεω τρωθῆναι. ὁ δ᾽ Εὔφορβος ἔλεγεν ὡς Αἰθαλίδης ποτὲ γεγόνοι καὶ ὅτι παρ᾽ Ἑρμοῦ τὸ δῶρον λάβοι καὶ τὴν τῆς ψυχῆς περιπόλησιν, ὡς περιεπολήθη καὶ εἰς ὅσα φυτὰ καὶ ζῷα παρεγένετο καὶ ὅσα ἡ ψυχὴ ἐν Ἅιδῃ ἔπαθε καὶ αἱ λοιπαὶ τίνα ὑπομένουσιν. ἐπειδὴ δὲ Εὔφορβος ἀποθάνοι, μεταβῆναι τὴν ψυχὴν αὐτοῦ εἰς Ἑρμότιμον, ὃς καὶ αὐτὸς πίστιν θέλων δοῦναι εἶτ᾽ ἀνῆλθεν εἰς Βραγχίδας καὶ εἰσελθὼν εἰς τὸ τοῦ Ἀπόλλωνος ἱερὸν ἐπέδειξεν ἣν Μενέλαος ἀνέθηκεν ἀσπίδα, ʽἔφη γὰρ αὐτόν, ὅτ᾽ ἀπέπλει ἐκ Τροίας, ἀναθεῖναι τῷ Ἀπόλλωνι τὴν ἀσπίδα,᾽ διασεσηπυῖαν ἤδη, μόνον δὲ διαμένον τὸ ἐλεφάντινον πρόσωπον. ἐπειδὴ δ᾽ Ἑρμότιμος ἀπέθανε, γενέσθαι Πύρρον τὸν Δήλιον ἁλιέα: καὶ πάντα πάλιν μνημονεύειν, πῶς πρόσθεν Αἰθαλίδης, εἶτ᾽ Εὔφορβος, εἶτα Ἑρμότιμος, εἶτα Πύρρος γένοιτο. ἐπειδὴ δὲ Πύρρος ἀπέθανε, γενέσθαι Πυθαγόραν καὶ πάντων τῶν εἰρημένων μεμνῆσθαι.

„Herakleides Pontikos schreibt ihm als Äußerung, die er oft wiederholte, zu, er sei vor Zeiten schon auf Erden gewesen als Aithalides und für des Hermes Sohn gehalten worden; Hermes aber habe ihm erlaubt zu wählen, was er nur immer wünsche, ausgenommen die Unsterblichkeit. So habe er sich denn die Gabe erbeten, alle Geschehnisse im Leben wie im Tode im Gedächtnis zu behalten. Alles nun, was er erlebt habe, sei ihm im Gedächtnis geblieben, aber auch nach seinem Tode sei ihm diese Gedächtnisstärke verblieben. Einige Zeit darauf sei er als Euphorbos wieder auf Erden erschienen und von Menelaos verwundet worden. Euphorbos aber erklärte, er sei einst Aithalides gewesen; auch erzählte er von dem Geschenk, das er von Hermes erhalten, sowie von der Wanderung seiner Seele und von allen den Pflanzen und Tieren, in die er sich verwandelt, und von Erlebnissen der Seele im Hades sowie von dem,was die übrigen Seelen durchzumachen haben. Nachdem Euphorbos gestorben, sei seine Seele übergegangen in den Leib des Hermotimos, der seinerseits sich beglaubigen wollte und zu dem Ende sich zu den Branchiden begab; dort wies er nach seinem Eintritt in den Tempel des Apollon auf den Schild hin, den Menelaos da aufgehängt hatte. Menelaos nämlich – so sagte er – habe nach seiner Abfahrt von Troja dem Apollon den Schild geweiht, der bereits stark vom Zahne der Zeit gelitten, so daß nur noch das elfenbeinerne Antlitz erhalten war. Nach dem Tode des Hermotimos sei er als delischer Fischer Pyrrhos wieder aufgetreten, und immer wieder habe er sich an alles erinnert, wie er vordem Aithalides, dann Euphorbos, sodann Hermotimos und weiterhin Pyrrhos gewesen. Nachdem Pyrrhos gestorben, sei er Pythagors geworden und bewahre alles das Gesagte treu im Gedächtnis.“[261]

Diese zwar erst aus der Spätantike stammende Auflistung (im Gegensatz zu den Auflistungen bei Dikaiarchos und Klearchos) ist in Bezug auf die gelehrte Seelenwanderungsvorstellung des Pythagoras bzw. der Pythagoreer von entscheidender Bedeutung, da in ihr einige der besonderen Eigenheiten und Spezifika der pythagoreischen Seelenwanderungstradition hervorgehoben werden bzw. dargestellt werden können.

Zum einen scheint ein besonderer Schwerpunkt auf dem kognitiven Aspekt der bewussten und stets präsenten Erinnerungsfähigkeit zu liegen[262]. Diese Erinnerungsfähigkeit umfasst

[261] Diog. Laert. 1921, Bd. II, 96f.

[262] Vgl. Kalogerakos 1996, 109; Rohde 1991, Bd. II, 417-421 („Vorgeburten des Pythagoras“). Diese Auflistung der Inkarnationen des Pythagoras zeigt auch, dass die Inkarnationsvorstellung, wie sie bei Pindar und Platon entwickelt wird, in der Frage nach der möglichen bzw. notwendigen Anzahl der Reinkarnationen nicht spezifisch pythagoreisch beeinflusst sein muss. Pindar (Pindar fr. 133 = Plat. *Menon* 81b; Pindar *O.* II, 69) und Platon gehen übereinstimmend von drei Inkarnationen der ‚Seele‘ aus: (Platon *Phaedr*. 249a) αὗται δὲ τρίτῃ περιόδῳ τῇ χιλιετεῖ, ἐὰν ἕλωνται τρὶς ἐφεξῆς τὸν βίον τοῦτον, οὕτω πτερωθεῖσαι τρισχιλιοστῷ ἔτει ἀπέρχονται „Diese können im dritten tausendjährigen Zeitraum, wenn sie dreimal nacheinander dasselbe Leben gewählt, also nach dreitausend Jahren, befiedert heimkehren“, Platon 2011, Bd. V, 83; vgl. Bremmer 2002, 12; Kurt von Fritz, „ Ἐστρὶς ἑκατέρωθι in Pindar's Second Olympian and Pythagoras' Theory of Metempsychosis“, in: *Phronesis. A Journal for ancient Philosophy*, Bd. II, 2 , Assen u.a. 1957, 85-99. Die Auflistungen der Inkarnationen des Pythagoras hingegen geben keine spezielle Anzahl der Reinkarnationen vor.

sämtliche Reinkarnationsinstanzen und schließt somit vor allem vorgeburtliche Existenzen[263] mit ein. Das Erinnerungsvermögen gilt dabei im Besonderen als eine Legitimation und als ein Beweis der Seelenwanderung, die aufgelisteten Inkarnationen als ein komplexer „Beglaubigungsapparat“[264]. Auf diesem Beweis baut die Vorstellung einer wandernden Seele auf. Die Rückkoppelung der Seelenwanderung an das Erinnerungsvermögen des Pythagoras, welches die Wanderung der ‚Seele‘ somit anscheinend erst ‚sichtbar‘ macht, lässt die Notwendigkeit eines mythischen Konstruktes wie dem von der Zerreißung des Dionysos vermissen. Eine mythisch-gebundene bzw. im Mythos zu suchende Begründung der Seelenwanderung war der pythagoreischen Tradition völlig fremd bzw. es bestand im Umfeld der pythagoreischen Tradition kein Interesse, die Seelenwanderungsvorstellung in einen mythologischen Kontext einzuordnen, für den die Pythagoreer dann die Interpretationshoheit für sich beansprucht hätten, so wie es in Bezug auf eine ‚orphische‘ Interpretation des Dionysos-Zagreus Mythos in einigen Quellen angedeutet wird. Zum anderen scheint diese Inkarnationsreihe bzw. „Wiedergeburtsfiliation“[265] einem genaueren Legitimationsplan zu folgen, denn jeder dieser Namen bzw. jede dieser genannten Reinkarnationen des Pythagoras weist auf einen eigenen antiken Kontext bzw. auf einen individuellen antiken Diskurs, in welchem die Bedeutung des jeweiligen Namens bzw. der jeweiligen Figur verhandelt wurde. So wurde vermutet, dass beispielsweise der Bezug auf Hermes die göttliche Herkunft des Pythagoras dokumentieren sollte bzw. der Anschluss an das griechische Götterpantheon gesucht werden sollte[266].

Euphorbos ist hingegen tatsächlich eine literarische Figur, die im 16. und 17. Buch der *Ilias* im Zusammenhang mit dem Tod des Patroklos eine nicht unbedeutende Rolle spielt[267]: „Ähnlich wie später Paris bei Achilleus’ Tod agiert er auf menschlicher Ebene als Helfer des Gottes Apollon, der den Tod des Patroklos betreibt“[268]. Wahrscheinlich ist es dieses Zusammenwirken mit dem Gott Apollon, weswegen Pythagoras in Kroton – seiner zwischenzeitlichen Heimatstadt – auch „hyperboreischer Apollon“[269] genannt wurde. Diesen göttlichen

[263] Vgl. Kalogerakos 1996, 109; Kerényi 1950, 19.
[264] Ebd.
[265] Zander 1999, 60.
[266] Ebd.
[267] Riedweg 2007, 17.
[268] Ebd.; vgl. Kerényi 1950, 19.
[269] (Aristot. Frg. 191 = Aelian V.H. II, 26; DK 14, 7): Ἀριστοτέλης λέγει ὑπὸ τῶν Κροτωνιατῶν τὸν Πυθαγόραν Ἀπόλλωνα Ὑπερβόρειον προσαγορεύεσθαι. κἀκεῖνα δὲ προσεπιλέγει ὁ τοῦ Νικομάχου, ὅτι τῆς αὐτῆς ἡμέρας ποτὲ καὶ κατὰ τὴν αὐτὴν ὥραν καὶ ἐν Μεταποντίῳ ὤφθη ὑπὸ πολλῶν καὶ ἐν Κρότωνι τῷ ἀγῶνι ἐξανιστάμενος, ἔνθα καὶ τῶν μηρῶν ὁ Πυθαγόρας παρέφηνε τὸν ἕτερον χρυσοῦν. λέγει δὲ ὁ αὐτὸς καὶ ὅτι ὑπὸ τοῦ Κόσα ποταμοῦ διαβαίνων προσερρήθη: καὶ πολλούς φησιν ἀκηκοέναι τὴν πρόσρησιν ταύτην. „Aristoteles sagt, Pythagoras sei von den Leuten in Kroton der Hyperboreische Apollon genannt word. Und der Sohn des Nikomachos erzählt außerdem, daß Pythagoras einmal an ein und demselben Tag und zu derselben Stunde von vielen Leuten sowohl in Metapontum als auch in Kroton gesehen wurde. Und in Olympia während des Wettkampfs erhob Pythagoras sich im Theater und zeigte, wie einer seiner Schenkel gold war. Der-

‚Anstrich‘ rühmt selbst Homer an Euphorbos, lobt er doch nicht allein dessen kämpferisch-athletisches Gechick (*Il.* XVII, 59), sondern auch seine Schönheit. Vor allem die mit Gold und Silber eingeschnürten Harlocken, „die denen der Chariten glichen“[270] (*Il.* XVII, 51), fallen ins Auge. Diese Epidsode des vor Troja gegen die Griechen kämpfenden – und erst von keinem Geringeren als Menelaos getöteten (*Il.* XVII, 59-60) – Euphorbos wird in der Auflistung sogleich mit der nächsten Inkarnation verknüpft. Wiederum im Tempel des Apollon erkennt Hermotimos seinen eigenen Schild wieder, jenen Schild, den er als Euphorbos vor Troja trug, als Menelaos ihn im Kampf tötete. Kurioserweise hing der im Kampf als auch im Krieg triumphierende Menelaos den Schild des von ihm bezwungenen Euphorbos in einem Tempel des Apollon auf, im Tempel des Gottes also, der stets die Trojaner in seinem Kampf gegen die Griechen aktiv und mit allen seinen Kräften untersützte. Warum diese Ehrerbietung für einen der unzähligen vor Troja gefallenen Heroen seitens eines Gegners bzw. warum ist es Herakleides so wichtig, auf diese Ehrerbietung hinzuweisen? Doch sicherlich in erster Linie, um die göttliche Abstammung bzw. gar die Göttlichkeit des Pythagoras[271] selbst zu unterstreichen und dogmatisch zu überhöhen, welche durch die zyklische Reinkarnation nicht geschmälert wird, sondern durch die Fähigkeit der Erinnerung aller Inkarnationen eher gesteigert wird. Dass die nächste Inkarnation dann ‚nur‘ in Form eines normalen Fischers ‚ausfällt‘ (bzw. nach Dikaiarchos und Klearchos in Form einer Hetäre), erscheint aus heutiger Sicht fast als Politikum, an dessen Ende der gegenwärtige Pythagoras steht. Auch zeigt dies, dass die Inkarnationen keiner festgelegten Hierarchie im Sinne eines Aufsteigens der ‚Seele‘ hin zu ihrer ‚Erlösung‘ folgen. Der beständige Inkarnationskreislauf scheint durch keine theologische Eschatologie begründet zu sein. Dies wiederum hängt damit zusammen, dass es eben im Kontext der pythagoreischen Seelenwanderungstradition keine mythische Einbettung und keine Rückführung der Seelenwanderung auf ‚Schuld‘ oder ‚Sünde‘ gibt. Die Inkarnation ist demnach wahl- und ziellos, wie das Fragment des Aristoteles (*an.* 407 b 20; s.u. 57) zeigt. So fügen sich die Inkarnationen des Pythagoras – wie die Inkarnationen als Fischer bzw. als Hetäre zeigen – nicht zu einer eschatologischen Progression[272] zusammen. Ob es ein Ende bzw. ein Ziel oder eine Sinnhaftigkeit der Inkarnationen gibt und ob dieses Ende mit der Vergöttlichung der ‚Seele‘ einhergeht – wie es beispielsweise Empedokles von sich selbst geglaubt

selbe Autor erzählt auch, daß Pythagoras bei der Durchquerung des Flusses Kosa von diesem begrüßt wurde, und sagt, daß viele Leute diese Begrüßung gehört hätten“, Kirk, Raven, Schofield 2001, 252.

270 Schadewaldt 2008, 288.

271 Die Göttlichkeit des Pythagoras wird auch in Verbindung mit einer „Götterwanderung“ (Kerényi 1950, 20) des Apollon gedacht. Demnach ist es keine menschliche Seele, die durch unterschiedliche Inkarnationen wandert, sondern der Gott selbst, der in unterschiedlichen Menschen – so auch in Pythagoras – inkarniert.

272 Vgl. Zhmud 1997, 124.

hat[273] – bleibt offen[274]. Dennoch hatte sich schon Empedokles äußerst begeistert über Pythagoras und dessen Wissen, welches dieser im Laufe seiner Inkarnationen erwarb, gezeigt:

> (Emp. Frg. 129 = Porph. *vit. Pyth.* 30) „Dies bezeugt auch Empedokles, der über ihn [*sc.* Pythagoras] sagt: »Doch war unter ihnen ein Mann von überragendem Wissen, ein Meister besonders in kompetenten Werken aller Art, der den größten Reichtum an gedanklichem Verständnis erworben hatte. Denn sooft er sich mit allen seinen Verstandeskräften reckte, sah er mit Leichtigkeit jedes einzelne von all dem, was es gibt in zehn oder sogar in zwanzig Lebenszeiten der Menschen.«"[275]

### II. 6. 3. Die ältesten Quellen der pythagoreischen Seelenwanderungstradition (5. Jhd. v. Chr.)

Ein gänzlich anderes Bild zeichnet ein Fragment des Philosophen XENOPHANES (ca. 570-470 v. Chr.), in dem er die Seelenwanderungslehre des Pythagoras relativ deutlich bewertet und Pythagoras für die Vorstellung verspottet, die menschliche ‚Seele' könne in einem Hund wohnen:

> (Diog. Laert. VIII, 36 = Xenophanes Frgm. 7; DK 21 B 7) περὶ δὲ τοῦ ἄλλοτ᾽ ἄλλον αὐτὸν γεγενῆσθαι Ξενοφάνης ἐν ἐλεγείᾳ προσμαρτυρεῖ, ἧς ἀρχή, νῦν αὖτ᾽ ἄλλον ἔπειμι λόγον, δείξω δὲ κέλευθον. ὃ δὲ περὶ αὐτοῦ φησιν, οὕτως ἔχει:
> καί ποτέ μιν στυφελιζομένου σκύλακος παριόντα φασὶν ἐποικτῖραι καὶ τόδε φάσθαι ἔπος: "παῦσαι μηδὲ ῥάπιζ᾽, ἐπεὶ ἦ φίλου ἀνέρος ἐστὶ ψυχή, τὴν ἔγνων φθεγξαμένης ἀΐων."
>
> „Daß er [*sc.* Pythagoras] zu verschiedenen Zeiten ein anderer gewesen ist, bezeugt Xenophanes in einer Elegie, die mit den Worten beginnt: »Jetzt wende ich mich zu einer anderen Rede und will den Weg zeigen.« Was er über ihn [*sc.* Pythagoras] sagt, lautet folgendermaßen: »Einmal kam er, sagen sie, gerade vorbei, als ein Hündchen geschlagen wurde; er bemitleidete es und sagte: ›Hören sie bitte auf und schlagen sie nicht! Denn es ist die Seele eines Freundes; ich habe sie sofort erkannt, als ich sie Laute von sich geben hörte.‹«"[276]

In die gleiche Kerbe schlägt auch Aristoteles. In seiner Schrift Περὶ Ψυχῆς polemisiert er gegen andere Philosophen und nutzt dafür einen Vergleich mit den Pythagoreern und deren ‚Mythen'[277]. Ähnlich wie für Xenophanes scheint die Gleichheit der ‚Seelen' bzw. die „Allerseelengleichheit"[278], welche die kognitive Voraussetzung dafür bildet, dass die ‚Seele' sowohl in Menschen und Tiere als auch in Pflanzen inkarnieren kann, auch für Aristotles ein striktes Skandalon darzustellen[279], denn es geht ihm in seiner Ablehnung in erster Linie um die Unterscheidung der unterschiedlichen Gattungen von Lebewesen, die, auf Grund ihrer körperlichen

273 (Diog. Laert. VIII, 62 = DK 31 B 112): ἐγὼ δ᾽ ὑμῖν θεὸς ἄμβροτος, οὐκέτι θνητὸς πωλεῦμαι μετὰ πᾶσι τετιμένος, ὥσπερ ἔοικα, ταινίαις τε περίστεπτος στέφεσίν τε θαλείοις. „Ich aber wandle vor euch als unsterblicher Gott, und erhaben über das Sterbliche, werd' ich von allen verehrt, wie gebührlich, werde mit Binden geschmückt und mit blühenden Kränzen empfangen", Diog. Laert. 1921, Bd. II, 120.

274 Vgl. Zhmud 1997, 124f.

275 Kirk, Raven, Schofield 2001, 242. Zu Empedeokles und dessen Verhältnis zu den Pythagoreern vgl. Peter Kingsley, *Ancient Philosophy, Mystery and Magic. Empedocles and Pythagorean Tradition*, Oxford 1995.

276 Kirk, Raven, Schofield 2001, 243.

277 Burkert 1962, 99.

278 Kerényi 1950, 13.

279 Vgl. Burkert 1962, 99.

Konstitution, ein beliebiges Eingehen der ‚Seelen in einen beliebigen Körper, egal ob menschlicher, tierischer oder pflanzlicher Natur, verhindern bzw. beeinträchtigen[280]:

> (Aristot. *An*. 407 b 20) „Sie verbinden nämlich die Seele mit dem Körper und setzen sie in diesem an, ohne weiter zu bestimmen, aus welcher Ursache dies geschieht, und wie sich der Körper dazu verhält. Und doch dürfte dies, so scheint es, notwendig sein ‹zu bestimmen›; denn, wegen der Gemeinschaft (der Seele und des Körpers) wirkt das eine und das andere erleidet, das eine wird bewegt und das andere bewegt. In solchem Verhältnis stehen jedoch nicht beliebige zueinander. Die (genannten Denker) aber versuchen nur zu sagen, wie beschaffen die Seele sei, während sie über den Körper, der sie aufnehmen soll, nicht noch weitere Bestimmungen geben, wie wenn – ‹z.B.› nach den Pythagoreischen Mythen – eine beliebige Seele in einen beliebigen Körper eingehen könne. Es scheint nämlich ‹vielmehr› jeder Körper seine eigene Form und Gestalt zu haben.“[281]

Zwar zeigt vor allem das Fragment des Xenophanes, das älteste bekannte Zeugnis für eine pythagoreische Seelenwanderungsvorstellung, welches womöglich noch zu Lebzeiten des Pythagoras entstand[282], dass diese Vorstellung im 5. Jhd v. Chr. im Großraum Griechenlands ein durchaus verbreitetes geistiges Gut gewesen sein muss. Die Identifizierung mit Pythagoras muss allerdings nicht – wie bereits dargestellt – selbigen als *den* Ahnherren der Seelenwanderung in Griechenland gelten lassen[283], zumal das Fragment Pythagoras nicht explizit nennt[284] (ähnlich wie die bereits zitierte Stelle bei Herodot II, 123)[285]. Andererseits gibt das Fragment nur den Spott des Xenophanes über die Lehre der Seelenwanderung wieder und nicht dessen Spekulation über einen möglichen Ursprung bzw. eine denkbare Herkunft dieser Lehre, so wie es Herodot tut (II, 123).

Zwar liegt es nahe, dass – wie bereits im Kontext der ‚Orphik' erwähnt[286] – die Verbreitungsgeschichte von Ideen nicht immer identisch sein muss mit deren Überlieferungsgeschichte[287]. Auch deuten die äußerst gehässigen Verse des Xenophanes auf eine Verbreitungsgeschichte von Seelenwanderungslehren zur Zeit des Pythagoras hin. Aus diesen Implikationen allerdings den finalen Schluss zu ziehen[288], die Seelenwanderungslehre(n) pythagoreischer Tradition(en) würde(n) sich in ihrem Kerngehalt auf ältere, d.h. angeblich ‚orphische' Seelenwanderungstraditionen beziehen[289], kann an keiner Stelle der antiken Fragmente für das 5.

[280] Burkert 1962, 99; Philip 1966, 151ff.
[281] Aristoteles 1995, 33ff. Anders als Zhmud 1997, 124 behauptet, ist an dieser Stelle keine Rede von einem „Kreislauf der Seele durch Menchen- und Tierkörper."
[282] Christian Schäfer, „Das Pythagorasfragment des Xenophanes und die Frage der Kritik der Metempsychosenlehre", in: D. Frede, B. Reis (Hrsg.), *Body and Soul in Ancient Philosophy*, Berlin u.a. 2009 (45-69), 45.
[283] Zhmud 1997, 117.
[284] So ist es auch nicht sicher, ob die konzeptionellen Zuschreibungen, die in den frühen Quellen anklingen, wirklich Terminologien des Pythagoras widerspiegeln; vgl. Carl Huffman, „*The Pythagorean conception of the soul from Pythagoras to Philolaus*", in: Frede, Reis 2009 (21-43), 23.
[285] Kirk, Raven, Schofield 2001, 243; vgl o. 23.
[286] Vgl. Anm. 234, o. 45.
[287] Vgl. Zhmud 1997, 117.
[288] Ebd.
[289] Burkert 1962, 105 (besonders Anm. 54): „Moderne Forschung sieht im allgemeinen in der Orphik die ältere und umfassendere Bewegung und läßt Pythagoras von ihr beeinflusst sein." Diese Rückkoppellung auf die

oder 6. Jhd. v. Chr. nachgewiesen werden. Zwar besteht eine enge Verbindung zwischen ‚orphischer' und ‚pythagoreischer' Tradition, seit ION VON CHIOS (ca. 490-421 v. Chr.) darauf hinwies, dass Pythagoras einige seiner Gedichte, von denen keine erhalten geblieben sind (wenn es sie denn gab), dem Orpheus zuschrieb[290]:

> (Ion 36 B2 DK = Diog. Laert. VIII, 8): Ἴων δὲ ὁ Χῖος ἐν τοῖς Τριαγμοῖς φησιν αὐτὸν ἔνια ποιήσαντα ἀνενεγκεῖν εἰς Ὀρφέα.
>
> „Und Ion von Chios sagt in den *Triagmen*, er [Pythagoras] habe einiges, was er gedichtet, als Verse des Orpheus ausgegeben."[291]

Auch Herodot beschreibt erneut[292] eine inhaltliche Verbindung von ‚Orphik' und ‚Pythagoreismus' in Bezug auf einen vermeintlichen Ursprung der Seelenwanderungslehre in Ägypten:

> (Herodot II, 81) ἐνδεδύκασι δὲ κιθῶνας λινέους περὶ τὰ σκέλεα θυσανωτούς, τοὺς καλέουσι καλασίρις: ἐπὶ τούτοισι δὲ εἰρίνεα εἵματα λευκὰ ἐπαναβληδὸν φορέουσι. οὐ μέντοι ἔς γε τὰ ἱρὰ ἐσφέρεται εἰρίνεα οὐδὲ συγκαταθάπτεταί σφι: οὐ γὰρ ὅσιον. ὁμολογέουσι δὲ ταῦτα τοῖσι Ὀρφικοῖσι καλεομένοισι καὶ Βακχικοῖσι, ἐοῦσι δὲ Αἰγυπτίοισι καὶ Πυθαγορείοισι: οὐδὲ γὰρ τούτων τῶν ὀργίων μετέχοντα ὅσιον ἐστὶ ἐν εἰρινέοισι εἵμασι θαφθῆναι. ἔστι δὲ περὶ αὐτῶν ἱρὸς λόγος λεγόμενος. [293]
>
> „In den Tempel jedoch werden Wollartikel nicht mit hineingenommen, und man wird damit auch nicht beerdigt; denn das wäre gottlos. Diese Gepflogenheiten stimmen mit denen überein, die man orphisch und bakchisch nennt, die aber in Wirklichkeit ägyptisch und pythagoreisch sind. Auch für den, der an diesen Riten teilhat, ist es nämlich gottlos, in Wollkleidern bestattet zu werden. Es gibt eine heilige Geschichte, die darüber erzählt wird."[294]

Die Fragmente zeigen, dass sich ‚orphische' und pythagoreische Elemente sowohl überlagern, als auch ihren jeweils spezifischen Kern bewahren[295]. Ob diese Überlagerungen nun in der Vorstellung der Seelenwanderung lagen, muss allerdings Spekulation bleiben. Denn nur auf der Grundlage von Ions Behauptung (Pythagoras habe Gedichte unter dem Pseudonym des ‚Orpheus' verfasst bzw. seine Gedichte diesem gewidmet oder zugeschrieben)

---

angeblich ältere ‚Orphik' findet sich allerdings auch schon in älteren Diskursen; vgl. Wilhelm Bauer, *Der ältere Pythagoreismus. Eine kritische Studie*, Hildesheim 1976 (zuerst 1897), 159: „Die Idee der ‚Unsterblichkeit' der Seele ist religiösen Ursprungs. Sie entstammt dem Dionysoskult und bedeutete eigentlich, dass die Seele des Menschen, ihrer göttlichen Natur entsprechend, das Vorrecht der Götter mitgenieße, niemals zu altern und sich eines zwar nicht anfangs- aber endlosen Daseins zu erfreuen."

290 Ebd. 121.

291 Diog. Laert. 1921, Bd. II, 98.

292 Wenn man die oben zitierte Stelle (II, 123) auf ‚Orpheus' und Pythagoras bezieht.

293 Zur genaueren Interpretation der zitierten Passage von Herodot vgl. Ivan M. Linforth*, Greek Gods and foreign gods in Herodotus*, Berkeley 1926.

294 Kirk, Raven, Schofield 2001, 244. Die zitierte Passage liegt in zwei unterschiedlichen Überlieferungen vor, wobei die hier zitierte Fassung die längere Version ist; vgl. Burkert 1962, 104.

295 Burkert 2011, 446. Burkert 1962, 102 stellte bereits dar, dass „die Bilder, die sich die Forschung jeweils vom Pythagoreismus und von der Orphik entwirft, sind unlösbar miteinander verbunden wie die Schalen einer Waage: ein Minimalismus gegenüber der orphischen Überlieferung lässt die Bedeutung des Pythagoreismus sprunghaft steigen, Hyperkritik gegenüber dem Pythagoreischen bevölkert Griechenland mit Orpheotelesten."

zu argumentieren, dass Ion in seiner Annahme von Überschneidungen ‚orphischer' und pythagoreischer Lehren ausgerechnet die Seelenwanderung als ein sich überschneidendes Element vermutete[296] (was an keiner Stelle steht), entspricht einer Gleichung mit zu vielen Unbekannten. Zumal es als darüber hinaus als sehr unwahrscheinlich angesehen werden muss, dass sich beide Traditionen eine in sämtlichen Punkten („mit allen doktrinellen und praktischen Folgen"[297]) identische Lehre ‚teilten'. Auch sagt das Fragment nichts darüber aus, ob Ion diese Gedichte oder Texte des Pythagoras nur kannte oder ob sie ihm wirklich auch vorlagen. Genau genommen wird nur gesagt, dass der eigentliche Verfasser „gewisser unter dem Namen des Orpheus umlaufender Gedichte sei Pythagoras, die Ὀρφιχά seien Πυθαγόρεια"[298].

Auch der daraus gewonnene Schluss[299], dass es zu Lebzeiten Ions eine konzeptionelle Seelenwanderungslehre ‚orphischer' Prägung gegeben haben muss, die Ion kannte und von der er wusste, dass diese einen reflexiven, vielleicht sogar schöpferischen Einfluss auf die frühe pythagoreische Tradition hatte und dieses Wissen im oben zitierten Fragment reflektiert bzw. gespiegelt wird, lässt sich ebenfalls nicht belegen (schon gar nicht an Hand des zitierten Fragments). Als wahrscheinlicher erscheint es, dass sich ‚orphische' und pythagoreische Kultpraxis und Riten (τελεταί) in bestimmten Punkten der Lebensführung (βίος) nahestanden[300]. Wie nahe sie sich standen und vor allem, wo genau die Überschneidungen verliefen, bleibt allerdings unklar, vor allem deswegen, weil eben mögliche Überschneidungen eben an die autoritativen und widersprüchlichen Aussagen Herodots (und Platons) gekoppelt sind. Zwar ist es weit aus weniger umstritten davon auszugehen, dass der Name ‚Orpheus' ca. seit dem 5. Jhd. v. Chr. mit der Verrichtung unterschiedlicher Riten, welche die Einweihung in Mysterien einschlossen, verknüpft war[301]. Auch ist der Name ‚Orpheus' ca. seit dieser Zeit mit der Verrichtung bestimmter Riten und mit der Einweihung in Mysterien verbunden. Inwiefern allerdings die Figur des Pythagoras auf diese orphischen Riten und Mysterien eingewirkt haben soll bzw. haben kann, kann nicht genau nachvollzogen werden. Vermutlich will Herodot eigentlich sagen, dass es nicht Orpheus, sondern Pythagoras war, „der in Anlehnung an ägyptische Kulte solche Riten eingerichtet hat"[302] und diese um seine Auffassung von der Unsterblickeit der ‚Seele' und deren Wanderung durch die Existenzen herum angeordnet hat[303]. „Dann haben die Griechen in Ägypten Jenseitsglauben und religiöse Bräuche ähnlich mit Pythagoras

[296] So wie es Zhmud 1997, 118 behauptet.
[297] Zhmud 1997, 118.
[298] Burkert 1962, 106.
[299] Zhmud 1997, 118.
[300] Kirk, Raven, Schofield 2001, 245; Burkert 1962, 105.
[301] Ebd.
[302] Kirk, Raven, Schofield 2001, 245.
[303] Vgl. Burkert 1962, 105.

zusammengebracht wie die Griechen am Hellespont und Pontos den Unsterblichkeitsglauben der Geten, nur daß dort das Überlegenheitsgefühl über die Barbaren dazu führte, Zalmoxis zum Schüler des Pythagoras zu machen, während in Ägypten das Staunen über die uralte fremde Kultur die umgekehrte Kombination hervorbrachte: Pythagoas als Schüler der Ägypter"[304].

Im Besonderen zeigen die ältesten Quellen, dass zwar die Figur des Pythagoras im Gegensatz zur Figur des ‚Orpheus' eine greifbare da historisch untermauerte Dimension aufweist, ihre vermeintlichen Lehren aber dennoch (wie die Lehren zweier realer Personen) stets in Beziehung gesetzt wurden, „ja als identisch empfunden wurden"[305]. So schreibt Walter Burkert:

> Für die modernen Versuche, einen inhaltlichen Unterschied zwischen Orphik und ältestem Pythagoreismus zu fassen, ergibt sich von hier aus kein Anhaltspunkt; zu leicht drängen sich moderne Perspektiven auf: indem man mit Nietzsche an einen Urgegensatz von ›Apollinisch‹ und ›Dionysisch‹ glaubt, muß auch Pythagoras der Orphik in der gleichen Polarität gegenübertreten; indem man, von späteren Zeugnissen bestimmt, die Philosophie der Zahl und die Grundlegung der exakten Wissenschaft für das Wesentliche an Pythagoras hält, scheint die Antithese von apollinischer Geistesklarheit und dionysischer Mystik zu stimmen. Demgegenüber ist festzuhalten, daß für griechisches Empfinden Apollon und Dionysos doch eben Brüder sind (...)[306]

Im Allgemeinen zeigen all diese und viele weitere Fragmente, dass die pythagoreische Tradition der Seelenwanderungsvorstellung und die damit verbundenen Legenden um die Figur des Pythagoras sich in beständigem Wandel befand, außerordentlich lebendig war und die unterschiedlichsten Spekulationen und Ausschmückungen hervorrief. Wie auch immer bzw. auf welchen Wegen und in welche Richtung nun die Beeinflussung lief, gesichert scheint nur, dass exakte chronologische[307] oder gar inhaltliche Aussagen schon zur damaligen Zeit niemand mit genauer Sicherheit treffen konnte. Besonders die Darstellung konkreter Details und Einzelheiten der pythagoreischen Seelenwanderungslehre – deren Spuren sich, wie bereits mehrfach angedeutet, bei Pindar, Herodot, Empedokles und Platon finden lassen – wirft unzählige Fragen und Probleme auf, die hier nicht weiter ausgeführt und beleuchtet werden können[308]. Festzuhalten bleibt dennoch, dass es keine trennscharf umrissene und ausformulierte Lehre oder Seelenwanderungsvorstellung des Pythagoras gab, zumindest ist uns eine solche nicht überliefert. Vielmehr überschneiden sich unterschiedliche Unterströmungen, Impulse, Diskurse, Traditionen und Interpretationen, nehmen zueinander agonale Positionen ein, wobei sich wiederum „widerstreitende Kräfte überkreuzen – mythische Tradition und neu entstehendes Weltbild, ethische Postulate und ahnendes Erfassen einer Art Naturgesetzlich-

[304] Ebd.
[305] Ebd. 108.
[306] Ebd. 108f.
[307] Vgl. Ebd. 108.
[308] Zur ausführlichen Darstellung dieser Fragen und Probleme vgl. ebd. 110ff.

keit, auch Selbstgefühl der Erwählten und die Tendenz des Denkens auf allgemeinumfassende Gültigkeit"[309].

## SCHLUSSBEMERKUNGEN

Die Darstellungen haben gezeigt, dass es außerordentlich schwierig zu erfassen und darzulegen ist, ob, wie und auf welche Art und Weise sich Seelenwanderungsvorstellungen im antiken vorhellenistischen Griechenland vor allem des 6. und 5. Jhds. v. Chr. entwickelten. Einzelne Vertreter von Seelenwanderungslehren wie Pythagoras werden erst durch die unterschiedlichen und sich gegenseitig bedingenden dichterisch-philosophischen Strömungen und Diskurse und deren Konstruktionen von Geschichte und Lehre, von Mythen und Legenden zu Ursprüngen stilisiert[310]. Das wenige Quellenmaterial ist zumeist diffus und widersprüchlich und erst die (innertraditionelle) Rückschau richtet das suchende Auge auf vermeintliche Ahnherren wie Pythagoras oder ‚Orpheus'. Ein einheitliches Konzept – oder ein auf ein solches hindeutender Begriff – fehlt gänzlich. Daher gilt es zu vermuteten, dass die Vorstellungen von einer Wanderung der ‚Seele' durch unterschiedliche körperliche Existenzen in Griechenland nie die dominierende Rolle wie in Indien bzw. in hinduistischen und buddhistischen Kontexten einnahm. Sie war in erster Linie eine – wenn auch nicht unbedeutende – Stimme im kaleidoskopischen Chor der unterschiedlichsten dichterisch-philosophischen Spekulationen und Meinungen über die sicherste aller anthropologischen und kulturübergreifenden Tatsachen – den Tod. Dennoch gelten diese unterschiedlichen traditionellen Seelenwanderungsvorstellungen – egal, ob diese nun diffus oder konzeptionell ausgeformt sind – als Grundlage für das moderne Verständnis bzw. für zeitgenössische Vorstellungen von einer Wanderung der ‚Seele'.

[309] Ebd. 111.
[310] Vgl. Zander 1999, 71.

## Bibliographie

Abhayadatta: *Buddha's lions. The lives of the eighty-four Siddhas*, Berkeley 1979.

Antes, Peter: *Grosse Religionsstifter. Zarathustra, Mose, Jesus, Mani, Muhammad, Nānak, Buddha, Konfuzius, Lao Zi*, München 1992.

Aristoteles: *Über die Seele*, griechisch und deutsch, herausgegeben von Horst Seidl, editiert von Otto Apelt, übersetzt von W. Theiler, Hamburg 1995.

Assmann, Jan: *Weisheit und Mysterium. Das Bild der Griechen von Ägypten*, München 2000.

Assmann, Jan: *Tod und Jenseits im Alten Ägypten*, München 2001.

Athanassakis, Apostolos N.: *The Orphic Hymns. Text, Translation and Notes*, Atlanta 1988 (zuerst 1977).

Auffarth, Christoph: „Anthesteria", in: Hubert Cancik, Helmuth Schneider (Hrsg.), *Der Neue Pauly*, Brill Online 2011, Freie Universität Berlin.

Bachofen, Johann Jakob: *Unsterblichkeitslehre der orphischen Theologie*, Basel 1867.

Bahr, Hans-Dieter: *Den Tod denken*, München 2002.

Bauer, Wilhelm: *Der ältere Pythagoreismus. Eine kritische Studie*, Hildesheim 1976 (zuerst 1897).

Baumer, Max L.: *Dionysos und das Dionysische in der antiken und deutschen Literatur*, Darmstadt 2006.

Bergunder, Michael: *Wiedergeburt der Ahnen. Eine religionsethnographische und religionsphänomenologische Untersuchung zur Reinkarnationsvorstellung*, Hamburg 1994.

Bernabé, Alberto: *Poetae Epici Graeci. Bd. II. Orphicorum et Orphicis similium testimonia et fragmenta,* München 2004.

Bernhardt, Reinhold: „Wiedergeburt", in: E. Fahlbusch u.a. (Hrsg.), *Evangelisches Kirchenlexikon. International theologische Enzyklopädie*, Bd. IV, Göttingen 1996, 1284-1289.

Bertelsmann Stiftung: *Religionsmonitor 2008*, Gütersloh 2007.

Betegh, Gábor: *The Derveni Papyrus. Cosmology, Theology and Interpretation*, Cambridge 2004.

Betz, Hans Dieter: „'Der Erde Kind bin ich und des gestirnten Himmels'. Zur Lehre vom Menschen in den orphischen Goldplättchen", in: Fritz Graf (Hrsg.), *Ansichten griechi-*

*scher Rituale. Geburtstags-Symposium für Walter Burkert*, Stuttgart u.a. 1998, 399-419.

Bickel, Ernst: *Homerischer Seelenglaube. Geschichtliche Grundzüge menschlicher Seelenvorstellung*, Berlin 1925.

Böhme, Angelika: *Die Lehre von der Seelenwanderung in der antiken griechischen und indischen Philosophie. Ein Vergleich der philosophischen Grundlegung bei den Orphikern, bei Pythagoras, Empedokles und Platon mit den Upanishaden, dem Urbuddhismus und dem Jainismus*, Düsseldorf 1989.

Böhme, Robert: *Orpheus. Das Alter des Kitharoden*, Berlin 1953.

Bottini, Oliver: *Das grosse O.W. Barth-Buch des Buddhismus*, Frankfurt am Main 2004.

Bowden, Hugh: *Mystery Cults in the Ancient World*, London 2010.

Bremmer, Jan: *The early Greek concept of the soul*, Princeton 1983.

Bremmer, Jan: *The Rise and Fall of the Afterlife*, London 2002.

Burger, W.: „Seelenwanderung“, in: J. Höfer, K. Rahner (Hrsg.), *Lexikon für Theologie und Kirche*, Bd. IX, Freiburg 1964, 576-578.

Burkert, Walter: *Weisheit und Wissenschaft. Studien zu Pythagoras, Philolaos und Platon*, Nürnberg 1962 (aktualisierte engl. Fassung: *Lore and Science in Ancient Pythagoreanism*, Cambridge 1972).

Burkert, Walter: *Homo Necans. Interpretationen altgriechischer Opferriten und Mythen*, Berlin u.a. 1972.

Burkert, Walter: *Die orientalisierende Epoche in der griechischen Religion und Literatur*, Heidelberg 1984.

Burkert, Walter: *Antike Mysterien. Funktionen und Gehalt*, München 1990 (zuerst engl. *Ancient Mystery Cults*, Havard 1987).

Burkert, Walter: „Die neuen orphischen Texte: Fragmente, Varianten, ‚Sitz im Leben‘“, in: W. Burkert, L. Gemelli Marciano, E. Matelli, L. Orelli (Hrsg.), *Fragmentsammlungen philosophischer Texte der Antike*, Göttingen 1998, 387-400.

Walter Burkert, *Babylon, Memphis, Persepolis. Eastern Contexts of Greek Culture*, London 2004.

Burkert, Walter: „Orpheus und die Vorsokratiker. Bemerkungen zum Derveni-Papyrus und zur pythagoereischen Zahlenlehre“, in: Walter Burkert, *Kleine Schriften III. Mystica, Orphica, Pythagorica*, herausgegeben von Fritz Graf, Göttingen 2006, 62-88.

Burkert, Walter: „Mysterien der Ägypter in griechischer Sicht: Projektionen und Kulturkontakt“ in: Fritz Graf (Hrsg.), *Walter Burkert. Kleine Schriften III. Mystica, Orphica, Pythagorica*, Göttingen 2006, 152-172.

Burkert, Walter: „‘Seele’, Mysterien und Mystik. Griechische Sonderwege und aktuelle Problematik“, in: Walter Burkert, *Kleine Schriften VIII. Philosophica*, herausgegeben von T. A. Sziezák, K.H. Stanzel, Göttingen 2008, 260-276.

Burkert, Walter: „Prehistory of Presocratic Philosophy in an Orientalizing Context“, in: P. Curd, D.W. Graham (Hrsg.), *The Oxford Handbook of Presocratic Philosophy*, Oxford 2008, 55-88.

Burkert, Walter: *Die Griechen und der Orient*, München 2009.

Burkert, Walter: *Griechische Religion der archaischen und klassischen Epoche* (zweite, überarbeitete und erweiterte Auflage), Stuttgart 2011 (zuerst 1977).

Calame, Claude L.: „Orphik, Orphische Dichtung“, in: *Der Neue Pauly*, Brill Online 2011, Freie Universität Berlin.

Cicero, Marcus Tullius: *Werke in drei Bänden*, herausgegeben von Liselot Huchthausen, Berlin 1989.

Claus, David B.: *Toward the Soul. An Inquiry into the Meaning of ψυχή before Plato*, New Haven u.a. 1981.

Dey, Joseph: *ΠΑΛΙΓΓΕΝΕΣΙΑ. Ein Beitrag zu Klärung der religionsgeschichtlichen Bedeutung von Tit. 3, 5*, Münster 1937.

Diels, Hermann; Kranz, Walther: *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Berlin 1903.

Dihle, Albrecht: „Totenglaube und Seelenvorstellung im 7. Jahrhundert vor Christus“, in: Alfred Stuiber (Hrsg.), *Jenseitsvorstellungen in Antike und Christentum. Gedenkschrif für Alfred Stuiber (Jahrbuch für Antike und Christentum Bd. 9)*, Münster 1982, 9-21.

Diogenes Laertius: *Leben und Meinungen berühmter Philosophen*, übersetzt und erläutert von Otto Apelt, zwei Bände, Leipzig 1921.

Dodds, Eric Robertson: *Die Griechen und das Irrationale*, Darmstadt 1970 (zuerst engl. *The Greeks and the Irrational*, Berkeley 1951).

Düsing, Edith; Klein, Hans-Dieter (Hrsg.): *Geist und Psyche. Klassische Modelle von Platon bis Freud und Damasio*, Würzburg 2008.

Eichner, Heiner: „Indogermanische Seelenbegriffe“, in: Johann Figl, Hans-Dieter Klein (Hrsg.), *Der Begriff der Seele in der Religionswissenschaft*, Würzburg 2002, 131-141.

Eisler, Robert: *Orphisch-Dionysische Mysteriengedanken in der christlichen Antike*, Leipzig 1925.

Eliade, Mircea: „Orpheus, Pythagoras und die Eschatologie“, in: Mircea Eliade, *Geschichte der religiösen Ideen. Bd. II. Von Gautama Buddha bis zu den Anfängen des Christentums*, Freiburg u.a. 1981 (zuerst franz. *Histoire des croyances et des idées religieuses II. De Gautama Bouddha au triomphe du christianisme*, Paris 1979), 159-182.

Eliade, Mircea: *Von Zalmoxis zu Dschingis-Khan. Religion und Volkskultur in Südosteuropa*, Köln 1982 (zuerst franz. *De Zalmoxis à Gengis-Khan*, Paris 1970).

Epikur: *Briefe – Sprüche – Werkfragmente*, griechisch und deutsch, übersetzt und herausgegeben von Hans-Wolfgang Krautz, Stuttgart 1989 (zuerst 1980).

Euringer, Martin: *Griechisch-römische Philosophie im Kontext der Weltphilosophie*, Nordhausen 2007.

Figl, Johann: „Bilder der Seele. Eine religionswissenschaftlich-vergleichende Perspektive“, in: Johann Figl, Hans-Dieter Klein (Hrsg.), *Der Begriff der Seele in der Religionswissenschaft*, Würzburg 2002, 9-25.

Finck, Florian: *Platons Begründung der Seele im absoluten Denken*, Berlin u.a. 2007.

Fittschen, Klaus (Hrsg.): *Griechische Porträts*, Darmstadt 1988.

Frede, Dorothea; Reis, Burkhard: *Body and Soul in Ancient Philosophy*, Berlin u.a. 2009.

Friedrich, M.: „Wiedergeburt“, in: J. Ritter, K. Gründer, G. Gabriel (Hrsg.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. XII, Basel 2004, 730-733.

von Fritz, Kurt: „Ἐστρὶς ἑκατέρωθι in Pindar's Second Olympian and Pythagoras' Theory of Metempsychosis“, in: *Phronesis. A Journal for ancient Philosophy*, Bd. II, 2, Assen u.a. 1957, 85-99.

Gallistl, Bernhard: „Der Zagreus-Mythos bei Euripides“, in: J. Latacz, G. Neumann, E. Siegmann (Hrsg.), *Würzburger Jahrbücher für die Altertumswissenschaft*, neue Folge, Bd. VII, Würzburg 1981, 235-252.

Gemelli Marciano, M. Laura: *Die Vorsokratiker*, Bd. I, Düsseldorf 2007.

von Glasenapp, Helmuth: „Seelenwanderung“, in: Kurt Galling (Hrsg.), *Die Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft*, zweite elektronische Ausgabe der dritten Auflage, Berlin 2004.

von Goethe, Johann Wolfgang: *Sämtliche Werke, Briefe, Tagebücher und Gespräche. Band I. Gedichte 1756-1799*, herausgegeben von Karl Eibl, Frankfurt am Main 1987.

Graf, Fritz: *Eleusis und die orphische Dichtung Athens in vorhellenistischer Zeit. Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten 33*, Berlin u.a. 1974.

Graf, Fritz: „Dionysian and Orphic Eschatology: New Texts and Old Questions“, in: Thomas H. Carpenter, Christopher A. Faraone (Hrsg.), *Masks of Dionysus*, Ithaca u.a. 1993, 239-258.

Graf, Fritz: „Lesser Mysteries – Not less Mysterious“, in: Michael B. Cosmopoulos (Hrsg.), *Greek Mysteries. The Archeology and Ritual of the Ancient Greek Secret Cults*, London u.a. 2004 (zuerst 2003), 241-262.

Graf, Fritz; Johnston, Sarah I.: *Ritual Texts for the Afterlife. Orpheus and the bacchic gold tablets*, London u.a. 2007.

Greshake, Gisbert: *Tod – und dann? Ende – Reinkarnation – Auferstehung. Der Streit der Hoffnungen*, Freiburg 1988.

Guthrie, William K.C.: *A history of Greek philosophy*, *Bd. I, The earlier Presocratics and the Pythagoreans*, Cambridge 1962.

Guthrie, William K.C.: *Orpheus and Greek Religion*, New York 1966 (zuerst London 1935).

Henrichs, Albert: „Philodems «De Pietate» als mythographische Quelle", in: *Cronache Ercolanesi* 5, Napoli 1975, 5-38.

Henrichs, Albert: „Der rasende Gott: Zur Psychologie des Dionysos und des Dionysischen in Mythos und Literatur", in: *Antike und Abendland* 40, Berlin 1994, 31- 58.

Henrichs, Albert: „Dionysische Imaginationswelten: Wein, Tanz, Erotik", in: Renate Schlesier, Agnes Schwarzmeier (Hrsg.), *Dionysos. Verwandlung und Ekstase*, Regensburg 2008, 19-27.

Henrichs, Albert: „Mystika, Orphika, Dionysiaka. Esoterische Gruppenbildungen, Glaubensinhalte und Verhaltensweisen in der griechischen Religion", in: A. Bierl, W. Braungart (Hrsg.), *Gewalt und Opfer. Im Dialog mit Walter Burkert*, Berlin u.a. 2010, 87-114.

Herodot: *Historien*, griechisch und deutsch, herausgegeben von Josef Feix, Zürich 1995.

Holzhausen, Jenz: „Pindar und die Orphik: Zu Frg. 133 Snell/Maehler", in: *Hermes* 132, Berlin 2004, 20-36.

Homer: *Ilias*, neue Übertragung von Wolfgang Schadewaldt (mit zwölf antiken Vasenbildern), Frankfurt am Main 1975.

Homer: *Odyssee*, übersetzt von Wolfgang Schadewaldt, Hamburg 2008 (zuerst 1958).

Hopf, Carl: *Antike Seelenwanderungsvorstellungen*, Leipzig 1934.

Huchzermeyer, Wilfried: *Die heiligen Schriften Indiens. Geschichte der Sanskrit-Literatur,* Gladenbach 2005.

Huffman, Carl: „*The Pythagorean conception of the soul from Pythagoras to Philolaus*", in: D. Frede, B. Reis (Hrsg.), *Body and Soul in Ancient Philosophy*, Berlin u.a. 2009, 21-43.

Hulin, Michel: „Die Seelenwanderung", in: Fritz Graf, Erik Hornung (Hrsg.), *Wanderungen*, München 1995, 135-165.

Huss, Boaz: „Seelenwanderung", in: Gerhard Müller (Hrsg.), *Theologische Realenzyklopädie*, Bd. 31, Berlin u.a. 2004, 1-6.

Iamblichus: *On the Pythagorean Way of Life. Text, Translation, and Notes*, herausgegeben und übersetzt von John Dillon und Jackson Hershbell, Atlanta, 1991.

Iulianus: *Kaiser Julians philosophische Werke*, übersetzt von Rudolf Asmus, Leipzig 1908.

Jaeger, Werner: *Die Theologie der frühen griechischen Denker*, Stuttgart 1953.

Jamblich: *Pythagoras. Legende – Lehre – Lebensgestaltung*, Darmstadt 2002.

Jaspers, Karl: *Die maßgebenden Menschen*, Berlin u.a. 1968.

Kalogerakos, I. G.: *Seele und Unsterblichkeit. Untersuchungen zur Vorsokratik bis Empedokles*, Stuttgart u.a. 1996.

Kerényi, Karl: *Pythagoras und Orpheus. Präludien zu einer zukünftigen Geschichte der Orphik und des Pythagoreismus*, Zürich 1950.

Kerényi, Karl: *Die Mythologie der Griechen. Bd. I, Die Götter- und Menschheitsgeschichten*, München 1951.

Kerényi, Karl: *Dionysos. Urbild des unzerstörbaren Lebens*, Stuttgart 1994 (zuerst München u.a. 1976).

Kern, Otto: *Orphicorum fragmenta*, Berolini 1963 (zuerst Berlin 1922).

Kingsley, Peter: *Ancient Philosophy, Mystery and Magic. Empedocles and Pythagorean Tradition*, Oxford 1995.

Kirk, G. S.; Raven J. E.; Schofield, M.: *Die Vorsokratischen Philosophen. Einführung, Text und Kommentare. Studienausgabe,* Stuttgart 2001 (zuerst engl. *The Presocratic Philosophers. A critical history with a selection of texts*, Cambridge 1957, dt. Stuttgart 1994).

Kranz, Walther: *Empedokles. Antike Gestalt und romantische Neuschöpfung*, Zürich 1949.

Linforth, Ivan M.: *Greek Gods and foreign gods in Herodotus*, Berkeley 1926.

Linforth, Ivan M.: *The Arts of Orpheus*, New York 1973 (zuerst Berkeley 1941).

Lessing, Gotthold Ephraim: „Die Erziehung des Menschengeschlechts“ (§§ 1-100, zuerst 1780), in: G.E. Lessing, *Die Erziehung des Menschengeschlechts und andere Schriften*, Stuttgart 2005, 7-31.

Lloyd-Jones, Hugh: „Pindar and the Afterlife“, in: Hugh Lloyd-Jones, *Greek Epic, Lyric and Tragedy. The Academic papers of Sir. H. Llyod-Jones*, Oxford 1980, 80-109.

Long, Herbert Strainge: *A Study of the Doctrine of Metempsychosis in Greece. From Pythagoras to Plato*, New Jersey 1948.

Long, J. Bruce: „Reincarnation”, in: Mircea Eliade (Hrsg.), *The Enceclopedia of Religion*, Bd. 12, New York 1987, 265-269.

Maurer Zenck, Claudia: *Der Orpheus-Mythos von der Antike bis zur Gegenwart: Die Vorträge der interdisziplinären Ringvorlesung an der Universität Hamburg, Sommersemester 2003*, Frankfurt am Main 2004.

Mensching, Gustav: *Buddha und Christus. Ein Vergleich*, Stuttgart 1978.

Merkelbach, Reinhold: „Die goldenen Totenpässe: Ägyptisch, orphisch, bakchisch“, in: *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 128, Bonn 1999, 1–13.

Michaelides, K. P.: *Mensch und Kosmos in ihrer Zusammengehörigkeit bei den frühen griechischen Denkern*, München 1961.

Minnefeld, H.: *Die Philosophie des Empedokles*, Rastatt 1862.

Moder-Frei, Elfi: *Reinkarnation und Christentum. Die verschiedenen Reinkarnationsvorstellungen in der Auseinandersetzung mit dem christlichen Glauben*, St. Ottilien 1993.

Mojsisch, B.; Jeck, U.R.; Pluta, O.: „Seele“, in: J. Ritter, K. Gründer (Hrsg.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 9, Basel 1995, 2-89.

Müller, Jörn: „Seelenwanderung“, in: C. Horn, J. Müller, J. Söder (Hrsg.), *Platon Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*, Stuttgart u.a. 2009, 324-328.

Nestle, Wilhelm: *Vom Mythos zum Logos. Die Selbstentfaltung des griechischen Denkens von Homer bis auf die Sophistik und Sokrates*, Stuttgart 1942.

Nilsson, Martin Persson: *Geschichte der griechischen Religion*, als: Handbuch der Altertumswissenschaft Abt. 5/2, zwei Bände, München 1967 (zuerst schwedisch, *Den grekiska religionens historia*, Stockholm 1921).

Obst, Helmut: *Reinkarnation. Weltgeschichte einer Idee*, München 2009.

Otto, Walter F.: *Die Manen oder von den Urformen des Totenglaubens. Eine Untersuchung zur Religion der Griechen, Römer und Semiten und zum Volksglauben überhaupt*, Darmstadt 1958 (zuerst Berlin 1923).

Ovidius, Publius Naso: *Metamorphosen*, lateinisch und deutsch, herausgegeben und übersetzt von Michael von Albrecht, Stuttgart 1997.

Pax, Emil: „Wiedergeburt“, in: J. Höfer, K. Rahner, *Lexikon für Theologie und Kirche*, Bd. X, Freiburg 1965, 1100-1102.

Pearson, Alfred C.: „Transmigration (Greek and Roman)“, in: James Hastings (Hrsg.), *Encyclopedia of Religion and Ethics, Bd. 12,* Edinburgh u.a. 1921, 432-434.

Philip, James A.: *Pythagoras and early Pythagoreanism*, Toronto 1966.

Philodemus: *On Piety (Part I). Critical Text with Commentary*, herausgegeben von Dirk Obbink, Oxford 1996.

Plassmann, J. O.: *Orpheus. Altgriechische Mysterien. Mit einem Nachwort von Fritz Graf*, Köln 1982 (zuerst Jena 1928).

Platon: *Werke in acht Bänden*, griechisch und deutsch, herausgegeben von G. Eigler, Darmstadt 2011 (zuerst 1971).

Pomponius Mela: *Kreuzfahrt durch die Alte Welt*, zweisprachige Ausgabe von Kai Brodersen, Darmstadt 1994.

Popkes, Wiard: „Wiedergeburt II", in: *Theologische Realenzyklopädie*, Bd. 36, Berlin u.a. 2004, 9-14.

Primavesi, Oliver: „Empedocles: Physical and mythical Divinity", in: P. Curd, D.W. Graham (Hrsg.), *The Oxford Handbook of Presocratic Philosophy*, Oxford 2008, 250-283.

Riedweg, Christoph: „Orphisches bei Empedokles", in: *Antike und Abendland* 41, Berlin 1995, 34-59.

Riedweg, Christoph: „Pythagoras hinterließ keine einzige Schrift – ein Irrtum? Anmerkungen zu einer alten Streitfrage", in: *Museum Helveticum* 54, Basel 1997, 65-72.

Riedweg, Christoph: „Initiation – Tod – Unterwelt. Beobachtungen zur Kommunikationssituation und narrativen Technik der orphisch-bakchischen Goldplättchen", in: Fritz Graf (Hrsg.), *Ansichten griechischer Rituale. Geburtstags-Symposium für Walter Burkert*, Stuttgart u.a. 1998, 359-398.

Riedweg, Christoph: *Pythagoras. Leben, Lehre, Nachwirkung*, München 2002.

Riedweg, Christoph: „Seelenwanderung", in: Hubert Cancik, Helmuth Schneider (Hrsg.), *Der Neue Pauly*, Brill Online 2011, Freie Universität Berlin.

Robertson, Noel: „Orphic Mysteries and Dionysiac Ritual", in: M. B. Cosmopoulos (Hrsg.), *Greek Mysteries. The Archeology and Ritual of Ancient Greek Secret Cults*, London u.a. 2003, 218-240.

Rohde, Erwin: *Psyche. Seelenkult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen. Zwei Bände in einem Band*, Darmstadt 1991 (zuerst Leipzig u.a. 1898).

Schäfer, Christian: „Das Pythagorasfragment des Xenophanes und die Frage der Kritik der Metempsychosenlehre", in: D. Frede, B. Reis (Hrsg.), *Body and Soul in Ancient Philosophy*, Berlin u.a. 2009, 45-69.

Schibli, Hermann S.: *Pherekydes of Syros*, Oxford 1990.

Schlesier, Renate: „Die Seele im Thiasos (Zu Euripides, Bacchae 75)", in: Jens Holzhausen (Hrsg.), *ψυχή – Seele – anima (Festschrift für Karin Alt zum 7. Mai 1998)*, Stuttgart u.a. 1998, 37-72.

Schlesier, Renate: „Die dionysische Psyche. Zu Euripides' Bakchen", in: C. Benthien, A. Fleig, I. Kasten (Hrsg.), *Emotionalität. Zur Geschichte der Gefühle*, Köln u.a. 2000, 21-41.

Schlesier, Renate: „Dionysos in der Unterwelt. Zu den Jenseitskonstruktionen der Bakchischen Mysterien“, in: R. von den Hoff, S. Schmidt (Hrsg.), *Konstruktionen von Wirklichkeit. Bilder im Griechenland des 5. und 4. Jahrhunderts v. Chr.*, Stuttgart 2001, 157-172.

Schlesier, Renate: „Platons Erfindung des wahnsinnigen Dichters. Ekstasis und Enthusiasmos als poetisch-religiöse Erfahrung“, in: J. Früchtl, M. Moog-Grünewald (Hrsg.), *Zeitschrift für Ästhetik und Allgemeine Kunstwissenschaft* 51,1, Hamburg 2006, 45-60.

Schlesier, Renate: „Orpheus, der zerrissene Sänger“, in: A. Avanessian, G. Brandstetter, F. Hofmann (Hrsg.), *Die Erfahrung des Orpheus*, München 2010, 45-60.

Schlesier, Renate: „Dionysos. Riten und Mythen im Werk von Walter Burkert“, in: A. Bierl, W. Braungart (Hrsg.), *Gewalt und Opfer. Im Dialog mit Walter Burkert*, Berlin u.a. 2010, 149-171.

Schlesier, Renate; Ley, Anne: „Dionysos (Διόνυσος)“, in: Hubert Cancik, Helmuth Schneider (Hrsg.), *Der Neue Pauly*, Brill Online 2011, Freie Universität Berlin.

Schnaufer, Albrecht: *Frühgriechischer Totenglaube. Untersuchungen zum Totenglauben der mykenischen und homerischen Zeit*, Tübingen 1970.

Schneemelcher, Wilhelm P.: „Wiedergeburt I“, in: Gerhard Müller (Hrsg.), *Theologische Realenzyklopädie*, Bd. 36, Berlin u.a. 2004, 1- 9.

Schomerus, Hilko Wiardo: „Der Seelenwanderungsgedanke im Glauben der Alten Völker“, in: *Zeitschrift für systematische Theologie* 6, Berlin 1929, 209-278.

Schwabl, Hans: „Frühgriechische Seelenvorstellungen“, in: Hans-Dieter Klein (Hrsg.), *Der Begriff der Seele in der Philosophiegeschichte*, Würzburg 2005, 29-64.

Steiner, Peter M.: *Psyche bei Platon*, Göttingen 1992.

Stettner, Walter: *Die Seelenwanderung bei Griechen und Römern*, Stuttgart u.a. 1934.

Thummer, Erich: *Die Religiosität Pindars,* Innsbruck 1957.

Tatian: *Oratio ad Graecos and Fragments*, übersetzt und herausgegeben von Molly Whittaker, Oxford 1982.

Vinogradov, J. V.: „Zur sachlichen und geschichtlichen Deutung der Orphiker-Plättchen von Olbia“, in: P. Borgeaud (Hrsg.), *Orphisme et Orphée en l'honneur de Jean Rudhardt, Recherches et Rencontres 3*, Genf 1991, 77-86.

Weisehöfer, Josef: „Die Griechen und der Orient im 1. Jahrtausend v. Chr.“, in: Hans-Joachim Gehrke, Helmuth Schneider (Hrsg.), *Geschichte der Antike. Ein Studienbuch*, Stuttgart 2010, 35-50.

Wilamowitz-Moellendorff, Ulrich von: *Der Glaube der Helenen* (zwei Bände), Berlin 1931/32.

West, Martin L.: *Early Greek Philosophy and the Orient*, Oxford 1971.

West, Martin L.: *The Orphic Poems*, Oxford 1983.

West, Martin L.: *The East Face of Helicon. West Asiatic Elements in Greek Poetry and Myth*, Oxford 1997.

Wundt, Wilhelm: *Völkerpsychologie. Eine Untersuchung der Entwicklungsgesetze von Sprache, Mythos und Sitte*, *Bd. II*, *Mythus und Religion*, Leipzig u.a. 1920 (zuerst 1905).

Zander, Helmut: *Geschichte der Seelenwanderung in Europa. Alternative religiöse Traditionen von der Antike bis heute*, Darmstadt 1999.

Zhmud, Leonid: *Wissenschaft, Philosophie und Religion im frühen Pythagoreismus*, Berlin 1997.

Ziegler, Konrat: „Orpheus“, in: *Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft (RE)*, Bd. 17, 2, Stuttgart 1939, 1200–1316.

Zimmer, Heinrich: *Philosophie und Religion Indiens*, Frankfurt am Main 1994 (zuerst 1973).

Zuntz, Günther: „The Gold Leaves“ in: Günther Zuntz, *Persephone. Three Essays on Religion in Magna Graecia*, Oxford 1971, 277-413.

Onlinequellen für griechische Zitate:

Aelian, *Var. Hist.*, übersetzt von Thomas Stanley (1665), zitiert nach: http://penelope.uchicago.edu/aelian/; Stand: 31.08.11.

Aristot. *an*. zitiert nach: http://www.mikrosapoplous.gr/; Stand: 31.08.11.

Bibliothek der Kirchenväter: http://www.unifr.ch/bkv/awerk.htm; Stand: 31.08.11.

Hyppolytos *Ref.* zitiert nach: http://www.gottwein.de/Grie/vorsokr/VSEmped01.php; Stand: 31.08.11.

Perseus Digital Library: http://www.perseus.tufts.edu/hopper/.

Suda-Online: http://www.stoa.org/sol/.

## Abbildungen

Abb. 1. (1): Arnold Böcklin, *Der heilige Hain*, 1882, Öl auf Leinwand (105 x 150.6 cm), Kunstmuseum Basel, Birmann-Fonds.

Abb. 2. (30): ‚Orphisches' Goldplättchen, *Hipponion*, Italien, ca. 4. Jhd. v. Chr., (5.9 x 4,9 x 3,2 cm), Museo Archeologico Statale di Vibo Valentia.

Abb. 3. (31): Grab- bzw. Mumienportrait eines Jungen (mit einem Goldplättchen um den Halz?), *al-Fayyūm*, Ägypten, ca. 2 Jhd. n. Chr., Holz, Encaustikmalerei (37 x 18 cm), *Warschauer National Museum*.

Abb. 4. (51): Tetradrachme der Stadt *Abdera* mit dem Namen des Münzbeamten Pythagoras und dem Bildnis eines Unbekannten (Pythagoras?); Klaus Fittschen (Hrsg.), *Griechische Porträts*, Darmstadt 1988, Tafel 29,4.

## Eidesstattliche Erklärung

- Ich versichere an Eides Statt, dass ich die vorliegende Arbeit selbstständig ohne fremde Hilfe und nur mit den angegebenen Hilfsmitteln verfasst habe.

- Ich bin damit einverstanden, dass meine Master-Hausarbeit in der Bibliothek veröffentlicht werden kann.

................................ ........................................................

Datum (Original-Unterschrift)

Ich versichere, dass die Masterarbeit die erforderliche Anzahl der Seiten sowie die Anzahl der Wörter gemäß der Prüfungsordnung enthält.

................................ ........................................................

Datum (Original-Unterschrift)